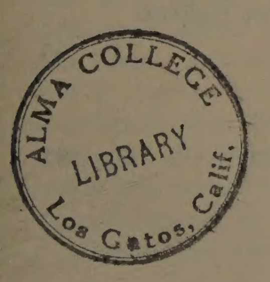
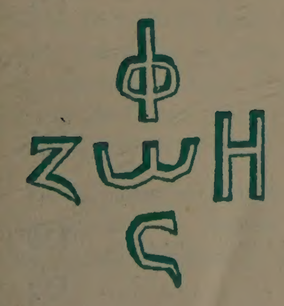
LVMIERE ET VIE

La communion des saints





83

Sommaire complet à l'intérieur

SOMMAIRE

LVMIERE
ET VIE

Tome XVI Juillet-Août 1967 N° 83

La Communion des Saints

« Je crois... la communion des saints ». Cette formule de notre Credo *a rarement fait l'objet d'un traitement systématique de la part des théologiens. Ce n'est pas parce qu'il s'agit d'un aspect mineur de la foi chrétienne, mais bien plutôt parce que, comme le souligne l'un des auteurs de ce cahier, « c'est tout le mystère chrétien qui est mystère de communion : communion avec Dieu dans le Christ, communion avec la compagnie des frères, communion aux mêmes biens, participation aux mêmes moyens de salut ». « Communion » est un mot-clé de toute vie chrétienne, la conscience des croyants le découvre chaque jour davantage.*

L'enquête biblique du P. George qui ouvre notre cahier est centrée sur les écrits de saint Paul. Parmi les auteurs du Nouveau Testament, Paul est certainement celui qui a exprimé le plus vivement la dimension de communion dans son exposé du mystère chrétien. C'est lui qui, de ce fait, fournit le meilleur point de départ pour une étude des développements théologiques ultérieurs.

Ces développements sont explorés par le P. Lamirande, doyen de la faculté de théologie d'Ottawa. Après un exposé des données de fait qui peuvent éclairer sa recherche —

histoire de l'insertion de l'article sur la communion des saints dans le Symbole, sens précis de l'expression — il montre les relations qui s'établissent entre les différents aspects du mystère de la communion chrétienne, dont l'expression demeure toujours inférieure à la réalité.

Augustin ignore le terme «communion des saints» et pourtant l'article que lui consacre le P. Berrouard montre combien la réalité qu'il désigne est au cœur de sa prédication : l'union vitale des croyants dans le corps du Christ, réalisée dans la charité sous l'animation du Saint-Esprit, est le thème sans cesse repris sur lequel Augustin fonde et développe sa vision de l'Eglise.

S'il est une idée centrale sur laquelle convergent les articles précédents, c'est bien que la communion des saints demeure en entière dépendance de la communion au Christ. Pierre-Yves Emery, frère de Taizé, souligne que c'est au nom de ce fondement christologique que les Eglises de la Réforme ont défini leurs positions. Son exposé présente une information précise en même temps qu'il ouvre des pistes nouvelles.

En complément de cette série d'articles théologiques, Madame Dufourt analyse comment le génie littéraire de Bernanos a réussi à exprimer dans son œuvre romanesque le mystère de communion qui fait l'objet de ce cahier.

LA COMMUNION FRATERNELLE DES CROYANTS DANS LES ÉPITRES DE SAINT PAUL

Chaque fois que nous récitons le Symbole des apôtres, nous confessons notre foi à la communion des saints. L'interprétation catholique courante comprend celle-ci comme l'union vitale et l'interaction surnaturelle de tous les membres du corps du Christ. Ainsi la présente la constitution *Lumen Gentium* du récent concile du Vatican :

> « Jusqu'à ce que le Seigneur vienne en sa majesté et tous ses anges avec lui (*Matth.*, 25, 31), et que, la mort une fois détruite, toutes choses lui soient soumises (*1 Cor.*, 15, 26-27), certains parmi ses disciples sont en pèlerinage sur cette terre, d'autres qui ont quitté cette vie sont soumis à la purification, d'autres enfin sont glorifiés, voyant « clairement Dieu lui-même, trois et un, tel qu'il est » (Concile de Florence) ; tous cependant, à des degrés et selon des modes divers, nous communions dans la même charité pour Dieu et pour le prochain, et nous chantons le même hymne de gloire à notre Dieu. Tous ceux qui sont au Christ, en effet, possédant le même esprit, sont unis en une même Eglise et sont attachés les uns avec les autres en Lui (*Eph.*, 4, 16). L'union des voyageurs avec leurs frères qui se sont endormis dans la paix du Christ, n'est nullement interrompue ; bien plus, selon la foi constante de l'Eglise, elle se fortifie par la communication des biens spirituels. Parce qu'ils sont plus intimement unis au Christ, les saints du ciel affermissent plus solidement toute l'Eglise dans la sainteté, ennoblissent le culte qu'elle offre à Dieu sur cette terre, et de bien des façons contribuent à une plus large construction de l'Eglise tout entière (*1 Cor.*, 12, 12-27) »[1].

---

1. Nous suivons la traduction publiée aux éditions du Cerf : *Les*

L'expression « communion des saints » n'apparaît dans le Symbole des apôtres que vers la fin du ve siècle [2]. On ne la trouve nulle part dans le Nouveau Testament. Il est possible toutefois d'en trouver le fondement dans les épîtres de Paul. D'une part, le vocabulaire de l'apôtre fait une place exceptionnelle aux termes de « communion » [3], ainsi qu'à l'expression « les saints » pour désigner les fidèles [4]. D'autre part et surtout la communion fraternelle des croyants, telle que Paul l'a vécue et pensée, offre un excellent point de départ à la réflexion chrétienne sur la communion des saints.

Pour étudier ce thème chez saint Paul, il semble utile d'examiner d'abord les faits concrets dans lesquels Paul a vécu cette communion fraternelle et a cherché à la faire vivre par ses fidèles. Cette enquête sur l'expérience apostolique nous permettra ensuite de mieux saisir la pensée de Paul sur le mystère de cette communion.

I. LA COMMUNION FRATERNELLE DANS L'EXPÉRIENCE DES CROYANTS

La première méthode à laquelle on pourrait penser pour conduire cette enquête consisterait à partir des textes où Paul emploie le vocabulaire de communion, si caractéristique de ses épîtres. Mais il apparaît vite que ce vocabulaire n'est

---

actes du concile du Vatican. Textes intégraux, 2e édition, Paris, 1966, § 49, p. 87-88.

2. Cf. les articles des dictionnaires : P. A. LIÉGÉ, dans *Catholicisme,* II, 1949, c. 1391-1392 ; E. MERSCH, dans le *Dictionnaire de Spiritualité,* II, 1953, c. 1292 ; E. KAEHLER, dans *Religion in Geschichte und Gegenwart,* II, 3e éd., 1958, c. 1348.

3. *Koinônia* n'apparaît jamais dans les évangiles, 1 fois dans les *Actes,* 13 fois chez Paul. *Koinônein,* jamais dans les évangiles ni dans les *Actes,* 5 fois chez Paul. *Koinônos,* 1 fois chez *Matthieu,* 1 fois chez *Luc,* 5 fois chez Paul.

Ce vocabulaire a été étudié par F. HAUCK dans le *Theologisches Wörterbuch zum N.T.,* III, 1938, p. 804-810 qui nous a souvent servi pour l'interprétation de ces termes.

4. Pour les évangiles, seul *Matth.,* 27, 52 désigne des « saints » (de l'Ancien Testament). Ce sens se trouve 4 fois dans les *Actes,* 40

pas toujours précis ; il prend des sens fort divers, dont les nuances sont parfois difficiles à fixer[5] ; il est enfin des cas très nets de communion fraternelle où Paul n'emploie pratiquement pas ce vocabulaire (par exemple pour la communion dans la foi, dans l'Eucharistie, dans la collaboration des fonctions charismatiques). Il nous faut donc partir plutôt de la vie ecclésiale telle que la laissent entrevoir les épîtres. Nous en suivrons les diverses fonctions de la manière la plus simple, en commençant par la vie interne des communautés pour passer ensuite à leurs relations avec les frères et les Eglises de l'extérieur.

1° Le premier fait où les chrétiens font l'expérience de leur union fraternelle est *leur foi.* C'est elle qui les distingue du monde juif ou païen auquel ils appartenaient jusque-là et les unit en une communauté originale. Le but premier des épîtres de Paul est précisément de promouvoir et d'affermir cette foi et d'assurer ainsi la vitalité et l'unité profonde de ses Eglises[6]. On peut s'étonner alors de ne jamais trouver dans ses épîtres le vocabulaire de communion appliqué à l'unité que la foi établit entre les fidèles. Cela tient sans doute à ce que Paul voit la foi d'abord comme l'engagement personnel du croyant à son Seigneur dans l'accueil de l'Evangile[7]. Il va de soi que, pour lui, cet engagement au Christ est

---

fois chez Paul (dont *1 Tim.*, 5, 10 dans les Pastorales et les deux passages de *1 Thess.*, 3, 13 et *2 Thess.*, 1, 10 qui désignent peut-être les anges).

Ce terme a été étudié par O. PROCKSCH, *dans le Theol. Wört. zum N. T.*, I, 1933, p. 108-111 et par L. CERFAUX, *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris, 1942, 3e éd., 1965, p. 101-121.

5. Cf. les discussions des commentaires sur le sens de *2 Cor.*, 13, 13 ; *Phil.*, 2, 1 ; *Phim.*, 6.

6. Sur le rôle de la foi dans la vie chrétienne selon saint Paul, cf. L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne,* Paris, 1962, p 132-138.

7. E. Lohmeyer trouve dans son commentaire sur Phim 6 et 17 « cette communion avec les croyants dont Philémon est devenu participant par la foi ». Mais la plupart des autres commentateurs interprètent ici *koinônia* comme une participation au Christ ou à la foi (M. Dibelius, J. Huby, G. Friedrich... et l'article déjà de F. Hauck, p. 805).

le fondement premier de toute communauté chrétienne. Il le dit lorsqu'il invite les Ephésiens à « conserver l'unité de l'Esprit » et leur en indique les sources : « Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême » (*Eph.*, 4, 3-5).

2° Dans la vie concrète des Eglises, la communion fraternelle s'exprime et s'alimente notamment dans *l'Eucharistie.* Paul mentionne celle-ci quelquefois (*1 Cor.*, 10, 16-17 ; 11, 17-34). Il y parle de communion (*1 Cor.*, 10, 16), mais seulement au sang et au corps du Christ ; il ne marque la communion ainsi établie entre les fidèles que par l'image du corps. Nous reviendrons plus loin sur celle-ci.

3° La communion fraternelle des croyants dans la communauté se manifeste par excellence par *leurs relations mutuelles dans la vie ecclésiale.* C'est l'œuvre de la charité à laquelle Paul ne cesse d'exhorter ses fidèles, comme Jésus l'avait fait avant lui (*1 Thess.*, 5, 8, 13 ; *2 Thess.*, 3, 5 ; *1 Cor.*, 8, 1 ; 13 ; 16, 14 ; *2 Cor.*, 8, 8, 24 ; *Phil.* 2, 1-2 ; *Gal.*, 5, 6, 13, 22 ; *Rom.*, 12, 9 ; 13, 10 ; 14, 15 ; 15, 30 ; *Col.*, 2, 2 ; 3, 14 ; *Phim.*, 9 ; *Eph.*, 1, 4 ; 3, 18 ; 4, 2, 15 ; 5, 2). Il décrit cette œuvre de diverses manières.

Il énumère en détail les comportements personnels qu'elle requiert, dans la seconde strophe de son hymne à la charité : « La charité voit grand. La charité est serviable ; elle n'est pas envieuse ; la charité n'est pas fanfaronne ; elle ne se rengorge pas ; elle ne fait rien d'inconvenant, ne cherche pas son intérêt, ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal ; elle ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle met sa joie dans la vérité. Elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout » (*1 Cor.*, 13, 4-7).

C'est encore de charité qu'il s'agit quand Paul décrit la collaboration de chaque fidèle dans la vie ecclésiale à l'aide de l'image du corps qu'il est seul à employer dans le nouveau Testament et qui revient plusieurs fois dans ses épîtres (notamment en *1 Cor.*, 12, 12-30 ; *Rom.*, 12, 4-7 ; *Eph.*, 4, 7-16). Il y montre les dons de l'Esprit (*1 Cor.*, 12) ou de la grâce du Christ (*Rom.*, 12, 6 ; *Eph.*, 4, 7) accordés à chaque

fidèle pour le faire œuvrer à la vie et à la croissance de la communauté. Les listes où Paul énumère ces dons sont fort instructives, car elles montrent les diverses fonctions qui collaborent à la vie de l'Eglise (*1 Cor.*, 12, 8-10, 28-30 ; *Rom.*, 12, 6-8 ; *Eph.*, 4, 11). — L'apostolat y vient en tête, parce qu'il est par excellence la tâche de la construction de l'Eglise par la prédication de l'Evangile et la direction des communautés ; chacune des épîtres montre comment Paul a compris cette tâche au service des Eglises, pour les faire vivre dans la foi et la charité. Mais les listes des dons divins manifestent que cette responsabilité n'est pas réservée aux seuls apôtres. Elles indiquent d'autres fonctions ecclésiales (prophètes, docteurs, évangélistes, pasteurs, présidents, « pilotes »), des actes d'enseignement (la prophétie, l'exhortation, le discernement des esprits, l'interprétation des langues), de charité (toute la variété des formes d'assistance, le don des miracles, celui des guérisons), de lyrisme cultuel (langues, psaumes, hymnes, cantiques), enfin les dons subjectifs qui inspirent les fonctions et les actes précédents (la charité, premier des charismes et source de tous les autres ; mais aussi la foi, la sagesse, la science)[8]. Aux Corinthiens que leur emballement pour la glossolalie risque d'égarer dans l'illuminisme et l'individualisme, Paul enseigne que les charismes sont donnés pour le bien commun (*1 Cor.*, 12, 7) ; et l'image du corps et de ses membres lui sert à présenter comment chacun a son rôle propre à jouer dans la vie ecclésiale, comment aussi chacun bénéficie des dons faits à ses frères. Dans notre langage actuel, nous traduirons la pensée de Paul en disant que la vocation du chrétien est une vocation dans l'Eglise et pour l'Eglise, que l'appel du Seigneur nous fait tous communier dans l'accomplissement de son œuvre.

4° La charité est communion dans des activités fort concrètes. Un des cas les plus révélateurs du réalisme de Paul est son insistance sur *le partage des ressources tempo-*

---

8. Cf. nos articles sur les charismes dans le *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, p. 117-121 et dans *Feu Nouveau*, IX, 1966, p. 15-19.

relles entre les fidèles. Il en parle plusieurs fois dans ses listes de charismes (*1 Cor.*, 12, 28 ; 13, 3 ; *Rom.*, 12, 8). Il s'y attache surtout lorsqu'il organise dans les Eglises de Galatie, de Macédoine et d'Achaïe une collecte en faveur des saints de Jérusalem qui sont dans la pauvreté [9]. A cette œuvre fraternelle, il donne le nom de « communion » (*Rom.*, 15, 26), et le même mot revient, au sens plus abstrait de « participation », dans deux passages sur le même sujet (*2 Cor.*, 8, 4 et 9, 13). Il explique que cette assistance matérielle est lourde de signification spirituelle : elle est source d'actions de grâces et de charité entre les Eglises (*2 Cor.*, 9, 12-14) ; elle manifeste aux saints de Jérusalem la reconnaissance des Eglises des Gentils pour les dons spirituels qu'ils leur ont communiqués (*Rom.*, 15, 27).

5° Si la communion des frères se réalise dans l'assistance matérielle, elle se noue plus profondément encore dans *la prière mutuelle.* Paul revient sur ce thème dans chacune de ses épîtres [10]. Il prie pour les communautés : il en « fait mémoire » dans ses prières (*1 Thess.*, 1, 2 ; *Phil.*, 1, 3-4 ; *Rom.*, 1, 9 ; *Eph.*, 1, 16 ; cf. *Phim.*, 4) ; il demande de pouvoir combler les manques de la foi des Thessaloniciens (*1 Thess.*, 3, 10) ; il supplie Dieu de les rendre dignes de son appel (*2 Thess.*, 1, 11); pour les Philippiens, sa prière est que leur charité croisse de plus en plus (*Phil.*, 1, 9-11) ; pour les Colossiens, il demande à Dieu de les faire parvenir à la pleine connaissance de sa volonté, en toute sagesse et intelligence spirituelle (*Col.*, 1, 9) ; pour les Ephésiens, il supplie le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ de leur donner un esprit de sagesse et de révélation qui le leur fasse vraiment connaître, d'illuminer les yeux de leur cœur pour leur faire

9. Sur cette collecte, voir : L. CERFAUX, *Théol. de l'Eglise*, p. 113-117, 220-221 ; C. EDLUND, *Der Auge der Einfalt*, Copenhague-Lund, 1952, p. 87-92 ; P. GEORGI, *Die Geschichte der Kollekte*, Hambourg, 1965 ; K. F. NICKLE, *The Collection. A Study in Paul's Strategy*, Londres, 1966.

10. Cf. notre article sur « Les fondements scripturaires de l'intercession de Marie », dans le *Bulletin de la Société française d'Etudes mariales*, XXIII, 1966, p. 28.

voir quelle espérance leur ouvre son appel (*Eph.*, 1, 17-18 ; cf. 3, 14-19).

En retour, il sollicite la prière de ses communautés pour lui et ses collaborateurs (*1 Thess.*, 5, 25), afin que la parole du Seigneur accomplisse sa course et que les prédicateurs soient délivrés de leurs adversaires (*2 Thess.*, 3, 1-2). Il compte sur la prière des Corinthiens pour être tiré de ses tribulations (*2 Cor.*, 1, 11 ; *Phil.*, 1, 19). Il demande aux Romains de lutter avec lui dans leurs prières afin qu'il puisse échapper à ses adversaires Juifs en Judée et que la collecte soit agréée par les saints (*Rom.*, 15, 30-31). Aux Colossiens et aux Ephésiens, il demande leur prière pour pouvoir reprendre en toute liberté la prédication de l'Evangile (*Col.*, 4, 3-4 ; *Eph.*, 6, 18-19).

Cette prière réciproque permet aux membres de l'Eglise d'obtenir les uns pour les autres la grâce du Seigneur, de prendre part à l'effort de chacun au service du Seigneur. Elle est donc communion dans la charité. Aussi le vocabulaire de communion apparaît-il plusieurs fois dans des contextes de prière : en *2 Cor.*, 9, 12-14 où la prière des Eglises de Judée pour celles des Gentils répond à la générosité de leur communion fraternelle dans la collecte ; en *Phil.*, 1, 7 où la communion des Philippiens à la grâce accordée à Paul suscite la prière de l'apôtre pour eux.

6° La communion des chrétiens ne se borne pas aux limites de leurs communautés locales. Quand Paul demande leur prière à ses communautés, c'est d'abord, comme on vient de le voir, pour *l'œuvre de la mission.* Car celle-ci intéresse tous les croyants, et Paul cherche sans cesse à les associer tous à cette tâche. Cette communion dans la tâche de la prédication de l'Evangile est un des traits caractéristiques de l'Eglise naissante.

Elle unit d'abord les missionnaires entre eux et elle leur paraît indispensable. Paul vient exposer aux notables de Jérusalem l'Evangile qu'il prêche parmi les païens ; sans leur accord, il craindrait de courir en vain (*Gal.*, 2, 2) ; Jacques,

Céphas et Jean, « ces notables, ces colonnes », reconnaissent la mission qui lui a été confiée auprès des Gentils : ils lui « tendent la main en signe de communion » (*Gal.*, 2, 7-9). L'union de Paul est plus étroite encore avec ses collaborateurs habituels. Il parle de Tite comme de son compagnon (*koinônos*) et collaborateur (*2 Cor.*, 8, 23) ; et les chapitres précédents de la 2e *épître aux Corinthiens* montrent combien cette collaboration de Tite a pu être précieuse pour Paul dans ses difficultés avec l'Eglise de Corinthe (*2 Cor.*, 2, 13 ; 7, 6-7, 13-15), quelle union profonde a dû sceller entre eux leur association fraternelle au service de la mission (cf. *2 Cor.*, 12, 18). Avec Timothée, l'union de Paul est aussi intime, avec une nuance plus paternelle (*Phil.*, 2, 22). Nous avons moins de données sur les rapports de Paul avec Silas ou Apollos, mais il est certain que leur association dans l'œuvre missionnaire a dû les unir aussi efficacement.

Cette œuvre n'est pas réservée aux apôtres ni aux prédicateurs. Chaque croyant en est responsable, du fait même qu'il participe à l'Eglise. Les Philippiens l'ont bien compris, et ils le manifestent d'une manière concrète en envoyant à Paul des secours pécuniaires au cours de sa prédication à Thessalonique (*Phil.*, 4, 15-16 ; cf., 1, 5) [11]. Et l'apôtre qui, à Corinthe, met son honneur d'offrir gratuitement l'Evangile (*1 Cor.*, 9, 15-18), admet le principe de cette assistance matérielle (*1 Cor.*, 9, 8-14 ; *Gal.*, 6, 6) ; il y voit une participation des fidèles à l'œuvre de l'Evangile (*Phil.*, 1, 5), une association à la grâce propre de l'apostolat : « Je vous porte en mon cœur, vous qui, dans mes chaînes comme dans la défense et l'affermissement de l'Evangile, vous associez tous à la grâce qui m'est faite » (*Phil.*, 1, 7).

---

11. Le vocabulaire financier de *Phil.*, 4, 15 a été souligné par B. H. D. HERMESDORF, « De apostel Paulus »..., dans *Tijdschrift voor Theologie*, I, 1961, p. 252-256. En sens contraire, O. GLOMBITZA, « Der Dank des Apostels », dans *Novum Testamentum*, VII, 1964, p. 135-141, pense que Paul remercie les Philippiens de leur fidélité à l'Evangile ; mais cette lecture tient peu compte de la précision du vocabulaire de ce passage.

7° Il est dans les épîtres de Paul une forme particulièrement mystérieuse de communion fraternelle des croyants : *leur participation à la souffrance apostolique.*

Après la tribulation qui l'a accablé en Asie, Paul écrit aux Corinthiens : « Nous savons que, communiant à nos souffrances, vous communierez aussi à notre consolation » (*2 Cor.*, 1, 7). Il voit dans sa souffrance une efficacité salutaire pour ses fidèles : « Sommes-nous affligés ? C'est pour votre consolation et votre salut » (*2 Cor.*, 1, 6) ; et il commente plus loin : « La mort fait son œuvre en nous et la vie en vous » (*2 Cor.*, 4, 12). Il ne peut voir la source de cette efficacité que dans l'union de sa souffrance à celle du Christ, et il recherche celle-ci avec une ardeur passionnée : « Le connaître, lui (le Christ), avec la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, lui devenir conforme dans la mort, afin de parvenir si possible à la résurrection d'entre les morts » (*Phil.*, 3, 10-11). On comprend qu'il puisse voir une grâce dans ses épreuves quand il félicite les Philippiens : « Vous qui, dans mes chaînes, communiez tous à la grâce qui m'est faite » (*Phil.*, 1, 7). Le mystère de la mort du Christ est la source du salut, et la souffrance est pour tous les chrétiens une manière de consommer leur unité avec leur Seigneur comme avec tous leurs frères.

C'est dans cette perspective que l'on peut chercher à comprendre le texte difficile de *Col.*, 1, 24-25 : « Je trouve ma joie dans les souffrances pour vous, et je complète en ma chair ce qui manque aux tribulations du Christ pour son corps qui est l'Eglise. Car je suis devenu ministre de l'Eglise en vertu de la charge que Dieu m'a confiée de réaliser chez vous l'avènement de sa Parole ». La difficulté principale de ce texte réside dans le sens qu'il faut donner à ces « tribulations du Christ » auxquelles Paul déclare qu'il manque quelque chose. Sans entrer dans le détail des diverses interprétations qu'on en a proposées [12], il suffit ici de remarquer,

---

12. L'histoire de l'exégèse de ce texte a été faite par J. Kremer, *Was an den Leiden Christi noch mangelt*, Bonn, 1956, où l'on trouvera toutes les solutions proposées. Nous nous inspirons de celles de

avec beaucoup d'exégètes modernes, l'emploi du mot « tribulation » : dans le Nouveau Testament, il signifie d'abord l'épreuve eschatologique du peuple de Dieu (*Marc,* 13, 19) ; celle-ci correspond à ce que les rabbins de l'époque appellent « la souffrance du messie » et qui est non pas une souffrance éprouvée par le messie, mais la souffrance du peuple de Dieu à la période qui précède immédiatement l'avènement du messie [13]. Paul emploie souvent le terme tribulation pour désigner ses souffrances apostoliques (*1 Thess.,* 1, 6 ; 3, 3.7 ; *2 Thess.,* 1, 4.6... et spécialement en *Eph.,* 3, 13, tout proche de *Col.,* 1, 24). Il paraît y voir sa participation à la grande épreuve finale de l'Eglise. Certes, il ne saurait prétendre ajouter quoi que ce soit à la Passion de Jésus. Mais il sait que l'Eglise doit prendre part à la croix, communier par sa tribulation eschatologique à la souffrance de son Seigneur. Il voit dans sa captivité un moyen de prendre sur lui une part de cette tribulation de l'Eglise, comme il a vu dans ses souffrances un moyen de participer à la vie, au salut des Corinthiens (*2 Cor.,* 1, 6 ; 4, 12). Pour lui, comme pour tous les chrétiens, la souffrance devient un moyen de communier au Christ et à ses frères dans l'œuvre du salut.

8° La communion la plus difficile à réaliser dans l'Eglise au temps de Paul était sans doute *celle entre les Eglises judéo-chrétiennes de Judée et les Eglises pauliniennes de la Gentilité.* L'irénisme de Luc laisse à peine entrevoir ce problème dans les *Actes des apôtres,* mais les épîtres de Paul, au cours de sa dernière mission, montrent combien il était aigu à Corinthe, à Philippes et surtout en Galatie.

L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul,* Paris, 1951, p. 312, note (2) ; *Le chrétien...,* p. 152 ; G. Delling, dans le *Theol. Wörterb.* VI, 1956, p. 305. On peut voir, dans une autre ligne l'interprétation de G. Le Grelle, « La plénitude de la Parole... », dans la *Nouvelle Revue Théologique,* LXXXI, 1959, p. 232-250.

13. Cf. H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T.,* I, Münich, 1922, p. 950 ; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien,* I, Paris, 1934, p. 399-400 ; P. Volz, *Die eschatologie der jüdischen Gemeinde...,* Tübingen, 1934, p. 147.

C'est justement pour promouvoir cette union délicate que Paul entreprend dans ses Eglises la collecte dont on a parlé plus haut (4°). Il voit en elle un moyen de faire communier Juifs et Gentils dans la foi, la charité, la prière (*2 Cor.*, 9, 12-14) et de réaliser ainsi l'Eglise des circoncis et des incirconcis qu'il décrit en *Ephésiens* (2, 11-22).

II. LE MYSTÈRE DE LA COMMUNION FRATERNELLE

Les faits recueillis dans l'enquête précédente montrent comment les fidèles des Eglises pauliniennes ont vécu leur communion fraternelle : à la fois comme une expérience constante et comme une tâche qui leur demandait un engagement sans cesse plus efficace. Ainsi cette communion leur était donnée, et ils avaient toujours à la faire plus profonde.

L'étude de ces faits nous a conduits naturellement à considérer premièrement l'expérience et l'activité des fidèles, la part qui leur revenait dans la réalisation de la communion fraternelle. Mais, pour eux, cette communion est d'abord un don de Dieu, une grâce qu'ils accueillent dans la foi. Il nous faut examiner maintenant comment Paul a formé chez eux cette foi, en situant la communion fraternelle dans l'ensemble du mystère chrétien. Il est revenu sur ce point à maintes reprises dans ses épîtres. Plusieurs textes de l'enquête précédente nous ont permis déjà d'entrevoir sa pensée. Ces données, auxquelles il faut en ajouter plusieurs autres, nous permettront de définir comment Paul se représente le mystère de la communion fraternelle des croyants.

1° Il faut mettre au point de départ de cette recherche le texte où Paul rassemble le mieux tous les facteurs de la communion chrétienne. Dans l'*Epître aux Ephésiens* qui est la synthèse dernière de sa pensée, et qui est toute centrée sur le mystère de l'Eglise, il exhorte ses lecteurs à réaliser de leur mieux leur unité, et il leur en indique les principes fondamentaux :

« Appliquez-vous à conserver l'unité de l'Esprit par ce

> lien qu'est la paix. Il n'y a qu'un corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous » (*Eph.*, 4, 3-6).

Ainsi *la source première de la communion des fidèles est en Dieu,* Père de tous les hommes. C'est lui qui de toute éternité a choisi tous ses fils, les a élus pour être saints, a formé le dessein de les rassembler tous sous un seul chef, le Christ (*Eph.*, 1, 4-5. 9-10). C'est lui qui les a tous appelés solidairement en un seul peuple de fils et qui veut tous les réunir finalement, quand les temps seront accomplis, dans une communion d'amour.

2° *Le principe d'unité de l'œuvre divine est le Christ,* car c'est lui qui fera communier tous les hommes à sa vie. Paul l'a exprimé de bien des manières.

Pour inviter les Corinthiens à la confiance, il leur déclare : « Il est fidèle le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion de son fils, Jésus-Christ, notre Seigneur » (*1 Cor.*, 1, 9). Il s'agit là d'un fait déjà accompli, d'une initiative de grâce antérieure à toute démarche humaine. Dieu a décidé d'unir tous les croyants à son Fils, et cette union est accomplie pour les Corinthiens par le fait qu'ils appartiennent à l'Eglise. Elle établit entre eux une communion fraternelle. Mais elle est sans cesse à approfondir jusqu'à la rencontre définitive du Seigneur dans le Règne de Dieu ; et c'est pourquoi elle exige des croyants une participation toujours plus active, dans la foi et la charité.

Cette communion des fidèles au Christ est participation aux diverses phases de l'accomplissement de son mystère. Paul l'a souvent exprimée par ses fameux verbes en *sun*[14]. Vivre en communion avec le Christ, c'est souffrir avec le Christ (*Rom.*, 8, 17 ; cf. *Phil.*, 3, 10), être crucifié avec lui (*Gal.*, 2, 19 ; *Rom.*, 6, 6), mourir avec lui (*2 Cor.*, 7, 3 ; cf. *Rom.*, 6, 5), être enseveli avec lui (*Rom.*, 6, 4 ; *Col.*, 2, 12),

---

14. F. Hauck, *art. cit.*, p. 806.

ressusciter avec lui (*Col.*, 2, 12 ; 3, 1 ; *Eph.*, 2, 6 ; cf. *Rom.*, 6, 5), avoir la vie avec lui (*2 Cor.*, 7, 3 ; *Rom.*, 6, 8 ; *Col.*, 2, 13 ; *Eph.*, 2, 5), être glorifié avec lui (*Rom.*, 8, 17 ; cf. *Phil.*, 3, 21), obtenir avec lui l'héritage (*Rom.*, 8, 17). Cette union mystérieuse des fidèles avec leur Seigneur mourant et ressuscitant est le fondement de leur communion dans la souffrance apostolique (nous en avons parlé plus haut a propos de *2 Cor.*, 1, 6-7 ; 4, 12 ; *Col.*, 1, 24).

Les passages où Paul a le mieux exprimé la communion vitale des croyants avec le Christ, et par lui entre eux, sont ceux où il présente son image caractéristique du corps du Christ (*1 Cor.*, 6, 15 ; 10, 17 ; 12, 12-27 ; *Rom.*, 12, 4-7 ; *Col.*, 1, 18, 22, 24 ; 2, 19 ; 3, 15 ; *Eph.*, 1, 22-23 ; 2, 16 ; 4, 4-16 ; 5, 23, 29-30) [15]. Chez les philosophes païens auxquels il l'emprunte, cette image n'est qu'une comparaison qui sert à exprimer l'interdépendance des membres du corps social. Mais, pour Paul, le corps du Christ est une réalité vivante, le corps du Seigneur mort et ressuscité, source pour les siens d'une vie mystérieuse. Il le fait ressortir plus nettement encore à partir des épîtres de la captivité où le Christ apparaît comme la tête du corps : ce trait nouveau veut exprimer d'abord sa fonction de chef (cf. *1 Cor.*, 11, 3 ; *Col.*, 2, 10 ; *Eph.*, 1, 22 ; 5, 23), mais il dit aussi son rôle dans la vie et la croissance du corps (*Col.*, 2, 19 ; *Eph.*, 4, 15-16). Ainsi toute la vie de l'Eglise apparaît-elle comme une communion sous l'action vitale du Christ, et cette action suscite l'interaction de tous ses membres dans la charité (*Eph.*, 4, 16).

---

15. Dans l'immense littérature sur le corps du Christ, les ouvrages les plus marquants nous semblent : L. CERFAUX, *La Théologie de l'Eglise*, p. 223-240, 275-289 ; J. A. T. ROBINSON, *The Body*, Londres, 1955, trad. franç., Lyon, 1966 ; P. BENOIT, « Corps, Tête et Plérôme dans les épîtres de la captivité », dans la *Revue biblique*, LXIII, 1956, p. 5-44 ; R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im N. T.*, Fribourg, 1961, trad. franç., Paris, 1964, p. 93-95, 183-186 ; E. SCHWEIZER, dans le *Theol. Wörterb. zum N.T.*, VII, 1964, p. 1064-1079.

3° Cette action vivifiante du Christ sur son Eglise *s'opère concrètement sous des modes fort divers.* Parmi ceux que Paul cite le plus souvent, il faut mentionner l'action de la parole de l'Evangile, du baptême et de l'Eucharistie, celle enfin du Saint-Esprit.

La parole de l'Evangile qu'ont accueillie les croyants n'est pas une parole humaine, mais une action divine, efficace et créatrice (*1 Thess.*, 1,5) : elle est puissance de Dieu (*1 Cor.*, 1, 18 ; 2, 4 ; 4, 20 ; *2 Cor.*, 6, 7) et elle opère le salut (*Rom.*, 1, 16-17 ; cf. *1 Cor.*, 15, 1-2). L'Evangile affermit les fidèles (*Rom.*, 16, 25) parce qu'il est parole de vie (*Phil.*, 2, 16), l'Evangile de la gloire du Christ (*2 Cor.*, 4, 4). Il est une parole qui reste active dans les croyants qui l'ont reçue (*1 Thess.*, 2, 13), car il habite dans les cœurs (*Col.*, 3, 16). Ceux qui le portent ont conscience d'accomplir une action sacrée (*Rom.* 1, 9 ; 15, 16). Ceux qui l'ont reçu vivent de la puissance qui les sauve en les unissant au Christ et entre eux.

Deux actes sacrés par excellence unissent les fidèles en les faisant participer au mystère du Christ : ce sont le baptême et l'Eucharistie. Paul n'en parle pas très souvent dans ses épîtres, parce que leur présentation appartient pour lui à la catéchèse initiale. Mais les quelques mentions qu'il en fait sont significatives. Pour le baptême, il déclare : « C'est en un seul Esprit que tous nous avons été baptisés à un seul corps » (*1 Cor.*, 12, 13) [16] : le baptême fonde l'union des baptisés sur leur union par l'Esprit au corps du ressuscité. Il leur fait revêtir le Christ (*Gal.*, 3, 27) ; il les fait participer au mystère pascal en les unissant à la mort et à la résurrection du Christ (*Rom.*, 6, 3-4 ; *Col.*, 2, 12). Aussi

---

16. Les commentaires interprètent assez souvent : « (Pour former) un seul corps » (H. D. Wendland, E. B. Allo, J. Huby, J. Héring...). Mais, chez Paul, l'expression « baptiser à » se rapporte toujours à une personne (*1 Cor.*, 10, 2 ; *Gal.*, 3, 27 ; *Rom.*, 6, 3) et « le corps du Christ » est d'abord son corps personnel. Ainsi jugent L. CERFAUX, *Théologie de l'Eglise...*, p. 229-232 ; P. BENOIT, dans la *Revue Biblique*, 1956, p. 15, note (2).

Paul le présente-t-il parmi les fondements de l'unité de l'Eglise (*Eph.*, 4, 5). Un seul texte des épîtres mentionne l'effet semblable de l'Eucharistie, mais il est explicite à souhait : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique » (*1 Cor.*, 10, 16-17)[17] : l'affirmation première porte ici sur la communion sacrificielle au sang et au corps du Christ ; mais elle débouche sur l'affirmation que nous formons un seul corps, et elle la fonde sur la participation au corps eucharistique. Celui-ci est donc dans l'Eglise signe et source de l'unité entre les frères, à partir de leur union au Christ. Il n'est pas étonnant qu'il soit devenu dans notre langue : « la communion ».

Quand il veut décrire la vie mystérieuse qui anime, unifie et réalise l'Eglise, Paul parle surtout de l'Esprit-Saint[18]. Il n'entend pas par là une action indépendante de celle du Seigneur ; car, s'il marque nettement la distinction du Christ et de l'Esprit (*1 Cor.*, 12, 4-7 ; *2 Cor.*, 13, 13 ; *Phil.*, 2, 1 ; *Rom.*, 1, 4), il voit dans l'Esprit, l'Esprit de Jésus-Christ (*Phil.*, 1, 19 ; cf. *Rom.*, 8, 9) et il affirme fortement l'unité d'action du Christ et de l'Esprit dans des formules paradoxales : « Le second Adam a été fait Esprit source de vie » (*1 Cor.*, 15, 45), « Le Seigneur, c'est l'Esprit » (*2 Cor.*, 3, 17)[19]. A toutes les étapes de l'œuvre ecclésiale, l'Esprit est à l'œuvre : il inspire la prédication de l'Evangile à laquelle sa puissance assure l'efficacité (*1 Thess.*, 1, 5-6 ; *1 Cor.*, 2, 4, 12-16 ; 7, 40 ; *2 Cor.*, 11, 4 ; *Gal.*, 3, 2, 5 ; *Rom.*, 15, 16-19 ; *Eph.*, 6, 17) ; il anime la vie de la communauté où ses cha-

---

17. Cf. L. CERFAUX, *Le chrétien...*, p. 307-309.

18. Cf. L. CERFAUX, *Le chrétien...*, p. 320-323.

19. Parmi les nombreuses études consacrées à ce texte difficile, citons particulièrement celles de M.-A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, Parole d'hommes*, Neuchâtel-Paris, 1966, p. 91-99 et d'A. FEUILLET, *Le Christ, Sagesse de Dieu*, Paris, 1966, p. 113-147.

rismes suscitent l'action personnelle de chacun des membres du corps (*1 Thess.*, 5, 18-19 ; *1 Cor.*, 12-14 ; *Gal.*, 5, 22-25) : par la charité qui est son fruit premier (*1 Cor.*, 13 ; *Gal.*, 5, 22 ; *Rom.*, 5, 5 ; 15, 30 ; *Col.*, 1, 8), par la vie chrétienne qu'il anime sous toutes ses formes (*Gal.*, 5, 16-25 ; *Rom.*, 8, 9-13), par la prière qu'il suscite (*Gal.*, 4, 6 ; *Rom.*, 8, 15-16, 26-27 ; *Eph.*, 6, 18) et qui fait de l'Eglise le Temple du culte parfait (*1 Cor.*, 3, 16-17 ; 6, 19 ; *Phil.*, 3, 3 ; *Eph.*, 2, 22). L'Esprit enfin garantit aux croyants le salut à venir : il en est les arrhes (*2 Cor.*, 1, 22 ; 5,5 ; *Eph.*, 1, 13-14), les prémices (*Rom.*, 8, 23) ; il nous fait attendre les bien promis (*Gal.*, 5, 5) en nous assurant la résurrection (*Rom.*, 8, 11), en nous marquant pour le jour de la Rédemption (*Eph.*, 4, 30). Il prépare ce salut futur en sanctifiant les fidèles (*2 Thess.*, 2, 13 ; *1 Cor.*, 6, 11), en les transformant peu à peu à l'image glorieuse du Christ (*2 Cor.*, 3, 18). On comprend que Paul voie dans l'Esprit l'agent par excellence de l'unité de l'Eglise (*Eph.*, 2, 18 ; 4, 4). Ce n'est pas non plus par hasard que le développement sur l'Eglise corps du Christ prend place dans la réflexion de Paul sur les charismes (*1 Cor.*, 12) [20].

Ainsi Paul voit-il les fidèles unis profondément par la vie mystérieuse qui leur est accordée dans le Christ, en même temps qu'ils sont appelés eux-mêmes à réaliser toujours plus profondément cette communion. Il aurait pu parler de communion des saints. Il ne l'a pas fait. Mais il n'a jamais cessé de proclamer et de promouvoir la communion des croyants dans la vie mystérieuse du Christ, et de voir dans cette communion la source efficace de toute sainteté.

Il envisage toujours cette communion entre les fidèles vivants, et l'on ne trouve jamais chez lui la moindre allusion à une communion avec leurs frères défunts. Il sait pourtant que plusieurs frères déjà se sont « endormis » (*1 Thess.*, 4,

20. Ces données sur le rôle de l'Esprit dans la communion fraternelle des chrétiens nous paraissent beaucoup plus décisives que les deux textes difficiles de Paul sur la communion de l'Esprit (*2 Cor.*, 13, 13 ; *Phil.*, 2, 1). Nous suivons l'interprétation de ceux-ci par F. HAUCK, *art. cit.*, p. 807.

13-16 ; *1 Cor.*, 11, 30 ; 15, 6, sans parler de l'obscur baptême pour les morts en *1 Cor.*, 15, 29) : à partir de sa dernière mission, il exprime l'espoir d'aller dès sa mort « demeurer auprès du Seigneur » (*2 Cor.*, 5, 8 ; *Phil.*, 1, 23)[21]. Il reste qu'il ne parle jamais de prière pour les morts (comme fait *2 Mac.*, 12, 41-46), ni d'intercession des morts en faveur des vivants (comme font *2 Mac.*, 15, 11-14, plusieurs textes rabbiniques rassemblés en *Mekhilta*, 16, 14, et sans doute *Apoc.*, 5, 8 ; 11, 16-18)[22]. Il est hasardeux de chercher les causes de ce silence dans son attente d'une parousie imminente (il envisage pour lui-même l'éventualité de la mort en *2 Cor.*, 1, 9 ou *Phil.*, 1, 20-24) ; tout au plus est-il permis de penser que, tout centré sur Jésus-Christ qui est sa vie et son salut, il ne songe pas à recourir à d'autres intercesseurs que lui ; quant à la prière pour les morts, elle est fort nouvelle dans le Judaïsme, discutée par des rabbins, et les représentations du sort des trépassés sont encore fort imprécises dans l'Eglise de ce temps.

La doctrine catholique de la communion des saints peut cependant trouver son point de départ dans la conception paulinienne de la communion fraternelle. Car celle-ci est toute fondée sur la vie mystérieuse qui unit tous les croyants dans

---

21. Cf. J. DUPONT, *Sun Christo*, I, Bruges, 1952, p. 165-170 ; A. FEUILLET, « Mort du Christ et mort du chrétien », dans la *Revue biblique*, LXVI, 1959, p. 496-509 ; L. CERFAUX, *Le chrétien...*, p. 182-186.

22. Dans le Judaïsme contemporain de Jésus, l'intercession des saints défunts est particulièrement sensible dans le culte populaire autour de leurs tombes : cf. J. JEREMIAS, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen, 1958, p. 133-138 ; le même auteur note les réserves des docteurs devant ce culte (*Ibid.*, p. 142-143 et « Das Spätjüdische Deboragrab », dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, LXXXII, 1966, p. 137).

En *Apoc.*, 5, 8 et 11, 16-18, les vingt-quatre vieillards sont probablement les saints de l'Ancien Testament, comme l'ont soutenu J. MICHL, *Die 24 Aeltesten in der Apokalypse des Hl. Johannes*, Münich, 1938 et A. FEUILLET, « Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse », dans la *Revue biblique*, LXV, 1958, p. 5-32.

le mystère du Christ ; et elle donne à chacun une activité réelle et efficace dans l'œuvre du salut. Paul voyait tous les fidèles engagés personnellement dans la vie et la croissance de l'Eglise : par la charité, par l'action apostolique, par la prière, par la participation à la tribulation eschatologique. S'il avait envisagé leurs relations avec leurs frères défunts, il ne semble pas qu'il aurait refusé de prolonger avec eux la communion vitale dans l'œuvre du salut qu'il a si fortement exprimée pour le temps de leur existence terrestre.

Augustin GEORGE, s. m.

ASPECTS DU MYSTÈRE
DE LA COMMUNION DES SAINTS

Il n'y a pas longtemps encore, le mot *communion* n'évoquait, le plus souvent, dans la langue religieuse, que le rite de réception du pain et du vin eucharistiques. On répétait bien, d'après le Symbole des apôtres, l'article : *je crois... la communion des saints,* mais celui-ci ne faisait guère l'objet d'exposés systématiques, ou, du moins, tenait fort peu de place dans la théologie d'école. En l'espace de quelques décennies la situation est entièrement changée. Il n'est pas, pour beaucoup de chrétiens d'aujourd'hui, de concept plus évocateur que celui de *communion.* Pour ne rien dire de son utilisation en sociologie ou dans la littérature, remarquons au moins sa rentrée presque triomphale en théologie et tout spécialement en ecclésiologie. *Communion* est devenue une des catégories fondamentales dont on se sert pour décrire l'Eglise. Un ouvrage du P. J. Hamer porte comme titre : *L'Eglise est une communion,* et le P. Y Congar a souvent décrit l'Eglise à la fois comme communion et comme institution, notamment dans ses *Jalons pour une théologie du laïcat.*

Nous retracerons rapidement la signification de l'expression *communio sanctorum* au moment de son introduction dans le symbole et au cours des siècles qui suivirent, non sans doute pour apporter rien de neuf au niveau des recherches historiques, mais pour éclairer notre démarche théologique, soucieuse, comme elle se doit, de profiter de l'acquit du passé. C'est cependant à la question suivante qu'implicitement, au moins, nous

voudrions apporter des éléments de réponse : que représente pour la pensée religieuse d'aujourd'hui cette expression de *communion des saints ?*

Nous avons déjà dit que l'idée de communion représente beaucoup, et nous pourrions essayer de préciser dans quelle mesure la redécouverte ou du moins la remise en valeur de cette idée s'est faite en rapport avec notre article du symbole. Cela nous entraînerait trop loin. Nous pouvons cependant observer que l'insistance sur certains éléments périphériques a parfois rendu suspecte pour plusieurs Catholiques et surtout chez les Protestants l'idée même de communion des saints. On surmonte pourtant peu à peu cette méfiance. Déjà en 1937, lors de la Conférence œcuménique d'Edimbourg (« Foi et Constitution »), les Orthodoxes avaient réussi à introduire la question à l'ordre du jour. Plus récemment, dans une perspective élargie, le P. Le Guillou se demandait encore «si le dialogue œcuménique ne devrait pas s'engager autour de la notion et la réalité de communion »[1]. Un des ouvrages du Frère Emery, de Taizé, répond à cette question de façon fort encourageante, du strict point de vue qui nous occupe en ce moment. C'est assez dire l'intérêt à la fois théologique, historique, œcuménique et spirituel que présente l'objet de notre étude.

L'insertion de l'article sur la communion des saints dans le symbole

Il n'y a plus personne, de nos jours, qui ajoute foi au récit de Rufin d'Aquilée († 411), voulant qu'avant de se séparer, les apôtres aient fixé par écrit la norme de leur future prédication et composé ensemble un bref exposé — notre Symbole — auquel chacun aurait fourni son article[2]. On sait, en effet, depuis au moins la Renaissance, que ce Symbole est lui-même le résultat d'une évolution longue et assez mouvementée.

1. M.-J. Le Guillou, « Eglise et « Communion ». Essai d'ecclésiologie comparée », dans *Istina,* 6 (1959), p. 81.

2. Rufinus, *Comment. in Symb. apost.,* 2 (*P.L.* 21, 337).

La profession baptismale primitive se développa très tôt en une double confession de foi trinitaire et christologique, avant de prendre la forme que nous lui connaissons, avec une dernière partie consacrée aux dons de l'Esprit-Saint : la Sainte Eglise catholique, la communion des saints, la rémission des péchés, la résurrection de la chair, la vie éternelle. Notre article sur la communion des saints s'inscrit là où, dans les Symboles orientaux, il est fait mention du baptême. Maints documents anciens montrent le lien que l'on mettait entre communion des Saints et rémission des péchés, comme dans le Symbole dit de Nicée-Constantinople, toujours en usage dans la liturgie eucharistique, où nous confessons « un seul baptême pour le pardon des péchés ».

A quel moment, devons-nous nous demander, cet article s'est-il introduit dans la profession de foi occidentale? Les érudits ne sont guère d'accord, ni sur le moment précis, ni sur l'endroit. Un texte de Nicétas de Rémesiana, un évêque missionnaire de Dacie qui écrivait au tournant des IVe et Ve siècles, semble fournir un témoignage incontestable de cette insertion. Il s'agit d'un commentaire du Symbole où nous lisons ces phrases : « Ainsi tu crois que dans cette Eglise tu obtiendras la communion des saints. Sache que cette unique Eglise est l'Eglise catholique, répandue par toute la terre, avec laquelle tu dois rester fermement en communion »[3]. Fauste de Riez († 485) et Césaire d'Arles († 542) attestent, en Gaule méridionale, l'existence de cette clause, encore inconnue à l'époque d'Augustin en Afrique du Nord, comme à Rome où elle ne sera adoptée qu'au XIe siècle.

L'expression même de *communion des saints* avait naturellement été formée avant l'insertion de l'article correspondant du Symbole, mais nous n'avons pas de preuves qu'elle remonte plus haut que le IVe siècle. Le premier document, daté avec certitude, qui le contient est un rescrit impérial de 388, en vertu duquel les Apollinaristes et d'autres hérétiques sont

3. NICETAS, *De Symbolo*, 5, 10 (éd. BURN, 48).

exclus de l'enceinte des villes, de la société des notables et de « la communion des saints »[4]. Chez les Grecs, l'expression sera utilisée d'ordinaire comme équivalent de communion eucharistique, alors que chez les Latins elle garde une signification plus indéterminée, correspondant parfois simplement à *communio sacramentorum* ou, ailleurs, à rapports entre personnes. Saint Augustin nous fournit plusieurs exemples de cet usage ambivalent.

La place de cet article dans la théologie

A partir du moyen âge les textes se multiplient où apparaît cité ou brièvement commenté notre article. Les grands scolastiques ne lui ont pourtant pas accordé beaucoup d'attention. Une synthèse s'élabore quand même, intégrant deux aspects : participation à un même bien et communion entre personnes. Saint Thomas, à qui on doit un commentaire trop peu utilisé du Symbole des Apôtres, donne encore le pas à l'interprétation sacramentelle, en situant le problème dans le contexte de la communion qui existe entre le Christ et ses membres. Il affirme tout bonnement : « Parmi les vérités à croire que nous transmirent les apôtres, on trouve qu'il y a dans l'Eglise communion de biens, et c'est ce qui est appelé communion des saints »[5].

On le constate donc, ce qui est considéré souvent maintenant par les Protestants comme l'interprétation «catholique», c'est-à-dire l'insistance sur la communion des personnes et, en particulier, sur la communion entre les membres de l'Eglise pèlerine et l'assemblée de ceux qui sont déjà réunis au Seigneur, ne correspond pas en tous points à la tradition plus ancienne.

Cette interprétation « catholique » serait plus justement qualifiée d'interprétation de la Contre-Réforme. Luther, tout en conservant l'acception personnelle était revenu au sens biblique de *saints* et faisait ainsi de *communion des saints* une

4. *Cod. Theodosianus*, XVI, 5, 14 (éd. MOMMSEN, 1-2, 860).

5. THOMAS AQ., *Expositio super symbolo apostolorum*, art. X, dans *Opera omnia*, Parme, t. XVI, 1865, p. 142.

simple description de l'Eglise, « communauté des saints ». C'était d'ailleurs aussi ce que pouvait soutenir son contemporain Erasme et ce que le Catéchisme romain retiendra en partie : « Il faut donc en premier lieu enseigner aux fidèles que cet article est comme une explication de celui qui précède sur la sainte Eglise catholique ; car l'unité de l'Esprit qui la gouverne fait que tout ce qu'elle a reçu devient commun. Le fruit de tous les sacrements appartient à l'ensemble des fidèles »[6].

Les Symboles réformés ou anglicans conservent beaucoup de la doctrine traditionnelle et même de la terminologie. Quelques-uns, pourtant, en rejetant explicitement la doctrine du purgatoire, des indulgences, du culte des images et des reliques, de l'invocation des saints (comme les *XXXIX articles*, 1562), font écho à une polémique qui a eu pour résultat d'orienter les exposés catholiques vers une insistance sur les valeurs contestées. Beaucoup de protestants resteront pour leur part volontairement dans le vague, se contentant de professer une association (« *fellowship* ») avec tous les vrais disciples du Christ à travers les âges. C'est en ces termes qu'est rédigé le rapport de la Conférence d'Edimbourg : « Nous nous servons des termes de *Communion des saints* comme signifiant que tous ceux qui sont *en Christ* sont étroitement unis en une seule société fraternelle par le Saint-Esprit. Cette conception, qui se trouve en de nombreux passages des Ecritures, est mentionnée dans le Symbole des Apôtres et manifeste une vérité précieuse à tout chrétien »[7].

Pourtant, Catholiques et Protestants appartiennent encore au même univers de pensée et sont substantiellement d'accord sur la problématique. Les uns et les autres vont continuer de mettre l'accent sur le sens personnel — les Catholiques traitant d'ordinaire des sacrements ou de la participation aux biens extérieurs de l'Eglise dans un autre contexte. Dans les exposés

6. *Catechismus romanus*, Pars Ia, cap. 9, n. 24.
7. *Foi et Constitution. Actes officiels de la deuxième conférence universelle, Edimbourg, 3-18 août 1937*, Paris, 1939, p. 268.

scolaires, il faut l'avouer, la doctrine de la communion des saints n'occupera jamais qu'une place toute marginale et, sous cette rubrique, il sera surtout question de communication de mérites et de satisfactions, ainsi que des relations entre les trois « branches » de l'Eglise, l'Eglise triomphante, l'Eglise souffrante et l'Eglise militante. Ce qui fait le plus profond de la communion dans l'Eglise d'ici-bas et qui, de nos jours, avec le renouvellement de l'ecclésiologie est remis en relief, trouvait place ailleurs.

Il faudrait cependant aujourd'hui éviter, par réaction, de juxtaposer au traité de l'Eglise un long exposé sur la communion des saints qui en reprendrait trop d'éléments. Indépendamment de l'histoire de la question et de la place que prit à l'origine l'article du Symbole, ne vaut-il pas mieux, maintenant, s'efforcer plutôt d'insérer dans les divers « traités » (ecclésiologie, sacrements, vie chrétienne, eschatologie) cette dimension communionnelle ? C'est d'ailleurs dans cette perspective que nous allons nous placer plus loin et les brèves considérations que nous présenterons ne feront que suggérer les possibilités qui s'offrent dans cette direction. Il nous faudra, auparavant, interroger encore brièvement le passé, sur ce qu'on a compris sous l'expression de *communion des saints.*

Communion des saints : participation aux choses saintes

Dans la Bible et la tradition ancienne, communion (*Koinonia*) comporte une signification fort diversifiée. Le mot peut vouloir dire participation active (acte par lequel on prend part à une chose) ou passive (condition de celui qui bénéficie du partage). Il peut même prendre parfois le sens objectif de contribution au bien commun.

S'il se dit non plus avant tout de quelqu'un en particulier, mais d'une collectivité, le mot peut signifier également la situation de plusieurs, les uns par rapport aux autres : la communion entre personnes ou groupes, soit du point de vue proprement théologal, soit du point de vue plus juridique, comme lorsque l'on parle de communion ecclésiastique ou

d'excommunication. Souvent, enfin, le mot peut signifier, de façon concrète, une communauté, comme lorsque saint Augustin parle de la communion catholique et de la communion donatiste qui s'affrontent de son temps, où lorsque nous utilisons nous-mêmes dans un contexte plus irénique les termes de communion catholique, de communion luthérienne ou de communion anglicane.

Au moment de son insertion dans le Symbole, l'expression comportait-elle plutôt le sens objectif (communion aux choses saintes, aux sacrements) ou le sens personnel (communion entre personnes) ? D'après les textes trop rares que nous connaissons pour la période antérieure à 450, il ne nous semble pas possible de répondre péremptoirement. Les meilleurs historiens sont en désaccord. Pour ne mentionner que deux des plus récents, J. N. D. Kelly penche en faveur de l'antériorité de l'interprétation personnelle, S. Benko pour l'autre[8]. Le texte de Nicétas de Rémésiana n'est pas aussi clair que certains veulent bien le croire et nous inclinerions même à penser que la signification objective ou sacramentelle pourrait être la plus ancienne. De toutes façons, la signification personnelle est apparue presque en même temps et, en Occident, elle va vite devenir courante.

Au moyen âge, la formule d'un sermon pseudo-augustinien du VI[e] siècle est très souvent reprise : par communion des saints, on entend « que nous formons une société avec ces saints qui sont décédés dans cette foi que nous avons reçue et que nous sommes avec eux en communion d'espérance »[9]. Non seulement, comme on l'aura remarqué, l'expression a décidément pris une orientation personnelle, mais *saint* ne signifie plus désormais, comme dans le Nouveau Testament, le *regénéré,* mais celui qui a quitté ce monde et est entré dans son repos.

---

8. Nous tenons à citer ces deux ouvrages de qualité exceptionnelle : J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 2[e] éd., Londres, 1960 ; S. BENKO, *The Meaning of Sanctorum Communio,* Londres, 1964 (traduction et mise à jour de l'original allemand paru à Bâle en 1951).

9. PSEUDO-AUGUSTINUS, *Sermo* 242, 4 (*P. L.* 39, 2193).

Même si cette interprétation prend souvent le dessus, il n'en reste pas moins que tout au cours du moyen âge, le sens sacramentel se retrouve souvent, seul ou juxtaposé à l'autre. Un vieux texte normand-français du Symbole des apôtres montre comment l'on pouvait toujours maintenir ce qui serait le sens originel : « Jeo crei el Seint Espirit ; seint eglise catholica ; la communiun des seintes choses ; remissiun des pecchiez ; ressurectiun de charn ; vie perdurable »[10].

Du point de vue systématique où nous nous plaçons, nous n'avons pas à départager les historiens qui discutent afin de savoir si le mot *saints* (*communio sanctorum*) était originellement compris comme un neutre (choses saintes) ou comme un masculin (personnes). Les données historiques ne sont pourtant pas inutiles, loin de là, car elles nous empêchent de trop déplacer les accents ou d'oublier certains aspects qui risqueraient de passer inaperçus. Ce serait par ailleurs consentir à un appauvrissement injustifié que d'opter pour un sens à l'exclusion d'un autre, comme si la réalité profonde ne dépassait pas infiniment l'expression, ou comme si elle était limitée à la perception initiale qu'on a pu en prendre.

En accord avec la meilleure tradition théologique, il nous faut maintenir que communion des saints signifie participation aux choses saintes, plus spécialement aux sacrements, eux-mêmes instruments de la rémission des péchés. Comme, parmi les sacrements, l'Eucharistie a toujours occupé une place prééminente et que dans sa célébration s'exprime plus pleinement l'idée de communion, on en vint même à penser spontanément à elle lorsqu'il était question de communion.

En parlant de *choses saintes* on délaissa cependant parfois la perspective sacramentelle, pour songer d'abord aux réalités intérieures de la grâce et des vertus théologales. On en arriva même à référer directement à la communion au Christ, non pas d'abord au sens de rapports interpersonnels, mais de participation à son être, de communion à sa vie, de par l'insertion

---

10. Dans Louis et Auguste HAHN, *Bibliothek der Symbole...*, 3e éd., Breslau, 1897, p. 83.

dans son corps. Il existe plusieurs exposés sur la communion des saints qui ne sont guère autre chose que des dissertations sur le corps mystique. Le P. E. Mersch écrivait au début de son article du *Dictionnaire de Spiritualité* qu'il ne traiterait que brièvement de la communion des saints parce que beaucoup de choses qui la concernent devaient être reprises dans l'article sur le *corps mystique*[11]. Et il n'était pas le premier à rapprocher aussi étroitement les deux concepts. Peut-être est-ce un peu confondre les choses. Nous touchons là cependant au fondement même de la communion des saints. C'est en étant du corps du Christ et en participant ainsi à sa vie que l'on peut participer aux autres biens qu'il communique : les biens invisibles, la foi, l'espérance, la charité, ou, plus profondément encore, l'Esprit qui vivifie le corps entier, et les biens visibles qui les manifestent ou y conduisent.

Un dernier développement qui a porté à des spéculations de qualité parfois assez douteuse étend l'idée de participation aux mérites et aux satisfactions de tous les fidèles, rejoignant d'ailleurs assez rapidement l'idée de rapports personnels entre tous ceux qui sont justifiés et en qui circule le même courant vital qui vient du Christ.

Communion des saints : rapports interpersonnels

La communauté de biens entraîne entre les personnes de nouveaux liens. Quoi qu'il en soit des étapes du développement doctrinal, théologiquement, ce qui vient en premier lieu, c'est la communauté de vie, la participation aux mêmes dons qui introduisent déjà dans le mouvement de la vie trinitaire et constituent, à son niveau spécifique, la communauté chrétienne.

C'est bien, d'ailleurs, de toute la communauté chrétienne qu'il s'agit, lorsque nous parlons de la communion des saints au sens de rapports interpersonnels. Dans la langue biblique, nous l'avons mentionné, le terme *saints* s'applique au peuple d'Israël puis aux Chrétiens. Les saints ce sont tous les *appelés*

---

11. E. MERSCH, art. « Communion des saints », dans *Dictionnaire de Spiritualité,* vol. II, col. 1292.

(*Rom.*, 1, 7), tous ceux à qui Paul souhaite grâce et paix, les membres du peuple royal et sacerdotal, parmi lesquels, hélas!, nombreux restent ceux qui ne se conduisent pas toujours conformément à leur vocation. *Saint* exprime ici, plus qu'une situation « morale » personnelle ; il évoque une condition objective, un être sacral, une nouvelle dimension de vie pour celui qui a été baptisé et qui appartient désormais au peuple sanctifié.

Cette communauté des saints est une « fraternité » (*1 Pierre*, 2, 17 ; 5, 9). Ceux qui la composent sont des frères et des sœurs, les frères du Christ, à qui il est ordonné, lorsqu'ils prient, de s'adresser à leur unique Père : « Notre Père qui es aux cieux... » Cette qualité est également distincte de la dignité personnelle de chacun. Elle ne dépend pas de la cordialité des rapports qui existent au plan de la vie courante, bien que ces rapports doivent normalement traduire au dehors la réalité des biens spirituels. Même si quelqu'un rompt avec les autres membres de la communauté, même s'il entend les renier et n'avoir plus rien de commun avec eux, son baptême et sa foi continuent à le rattacher, même à son insu, à l'assemblée des autres chrétiens à titre même de frère. Saint Augustin insistait sur ce point à propos des Donatistes : « Que vous le vouliez ou non, leur disait-il, vous êtes nos frères »[12]. L'évêque d'Hippone n'aurait pourtant pas osé ajouter, comme nous le faisons maintenant : « Vous formez avec nous la *communio sanctorum* », car pour lui, du fait de leur rupture, les Donatistes étaient irrémédiablement privés de la présence de l'Esprit et de la charité.

Aujourd'hui, alors que nous savons mieux comment la condition extérieure ne correspond pas toujours à l'attitude intérieure — par exemple la séparation visible, au péché contre la charité ; ou l'expression erronée, à un péché contre la foi — nous n'avons plus de scrupule à envisager la *communio sanctorum* comme l'assemblée de tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre appartiennent au corps du Christ qui est

12. AUGUSTINUS, *Enarr. in ps.* 32, II, II, 29 (*C. C.* 38, 272).

l'Eglise. Il suffit de rappeler ici la Constitution *Lumen Gentium* qui, après avoir rappelé comment la vénération pour les saintes Ecritures, la foi au Christ, le baptême et d'autres sacrements font que l'Eglise catholique se sent elle-même liée profondément aux Chrétiens d'autres communautés, continue : « A cela s'ajoute la communion dans la prière et les autres biens spirituels, bien plus une certaine union véritable dans l'Esprit saint, puisque c'est lui qui, en eux aussi, opère par sa vertu sanctifiante, par ses dons et ses grâces, ayant fortifié certains d'entre eux jusqu'à l'effusion du sang » (n° 15).

L'Eglise en ses divers états

Peut-être certains ne se sont-ils pas encore pleinement retrouvés dans cet exposé sur la communon des saints ? Peut-être auront-ils eu l'impression de n'avoir pas accédé encore au palier où elle semble se situer de préférence, celui des rapports entre les fidèles d'ici-bas et les habitants de la Jérusalem céleste, ceux qui, selon l'expression de la liturgie latine, « nous ont précédés et reposent dans la paix » ? C'est que depuis longtemps — presque depuis les origines, puisque les textes des IVe et Ve siècles provenant de la Gaule méridionale suggèrent déjà cette interprétation — il arrive souvent que plutôt d'entendre *saints* au sens biblique de *fidèles,* on pense plus volontiers aux « bienheureux », à cette catégorie de saints qui sont déjà avec le Christ et participent intimement à sa glorification. Et même là, a-t-on eu ensuite la tentation de restreindre encore le champ de vision pour ne penser qu'à quelques témoins privilégiés, martyrs ou confesseurs célèbres auxquels un culte spécial a été rendu, pour oublier, excepté peut-être le jour de la Toussaint, la masse des humbles serviteurs du Seigneur qui ont, sans éclat, poursuivi leur route, soumis bien souvent à des tentations et à des chutes, mais en qui a vaincu la croix du Christ et qui forment déjà cette cité céleste qui se construit peu à peu. Prise ainsi, l'Eglise céleste est comme une réalisation progressive de l'assemblée eschatologique vers laquelle nous tendons et où la communion attein-

dra son sommet quand tout sera consommé dans le Christ et que celui-ci sera tout en tous.

En tout cas, s'il est un concept dont il ne faut pas, *a priori*, réduire l'extension, c'est bien celui de *communion*. La communion en effet, sinon dans le domaine des biens matériels, du moins dans celui des biens spirituels, n'entraîne de soi ni limite ni restriction. Au contraire, la communion entraîne la communion et dès que l'on se situe au niveau de la grâce et de la charité ou, plus concrètement, de la vie dans le Christ, elle ne connaît plus de frontières.

Il est remarquable de constater à quel point l'a saisi déjà ce Nicétas de Rémésiana, mentionné plus haut, qui donne d'emblée toutes ses dimensions à l'Eglise, communion des saints : « Qu'est-ce que l'Eglise, sinon l'assemblée de tous les saints ? Depuis l'origine du monde, tous, patriarches, prophètes, martyrs, et aussi tous ces hommes justes qui furent, qui sont ou qui seront, forment une seule Eglise, puisqu'ils ont été sanctifiés par une même foi et une façon de vivre, marqués d'un seul Esprit et devenus un seul corps dont le Christ est appelé la Tête, selon les Ecritures. De plus, les anges eux-mêmes, les vertus célestes, les dominations, appartiennent à cette unique Eglise, selon la doctrine de l'apôtre qui nous enseigne que dans le Christ sont réconciliées toutes les choses, non seulement celles de la terre, mais celles du ciel » (*Col.*, 1, 20)[13].

On ne peut s'empêcher de rapprocher ce texte étonnant du passage où Augustin, dans l'*Enchiridion*, — sans toutefois faire appel à la catégorie de communion des saints — signifie ce qu'il entend par l'Eglise : « L'Eglise doit être entendue ici dans toute sa réalité, non seulement la partie d'elle-même exilée sur la terre [...], mais bien aussi selon celle qui a toujours adhéré à Dieu dans les cieux depuis son origine et qui n'a jamais éprouvé le malheur d'aucune chute. Cette Eglise composée d'anges demeure bienheureuse et secourt, comme il convient, sa partie pèlerine, car des deux parties résultera une

---

13. NICETAS, *De Symbolo*, 5, 10 (éd. BURN, 48).

unité éternelle, là où existe déjà une unité formée par les liens de la charité »[14]. Chez Augustin reviennent continuellement les catégories ecclésiologiques suivantes : l'Eglise en sa réalité totale actuelle (composée de deux parties, celle de la terre et celle du ciel) ; l'Eglise en sa réalité totale eschatologique ; l'Eglise angélique actuellement bienheureuse ; l'Eglise pèlerine composée d'hommes en marche vers la Patrie[15].

Alors que pour Augustin, les justes décédés (à l'exception peut-être des martyrs) restent encore en liaison avec l'Eglise pèlerine plus qu'avec l'Eglise céleste, on en viendra rapidement à considérer que les « bienheureux » forment avec les anges la cité céleste et, tenant compte de ceux qui n'auraient pas terminé leur purification, on aboutit à la division classique : Eglise triomphante, Eglise souffrante et Eglise militante. Si l'on voulait rester fidèle aux anciens, il faudrait au moins se garder de trop souligner la distinction des « trois Eglises », pour utiliser plutôt les catégories de parties ou d'états, en insistant avec force sur l'unité de toute la communauté des saints en leurs diverses conditions. On en arrive ainsi, pratiquement, à prendre *communion des saints* pour synonyme d'Eglise « universelle », l'Eglise société de tous ceux qui sont unis à Dieu par le Christ, en risquant un peu, par ailleurs, de perdre de vue le sens plus originel de participation aux choses saintes ou de rapports personnels.

Sans doute faut-il évoquer ici la place et la signification de la commémoraison et de l'invocation des saints dans l'Eglise catholique, comme dans l'Eglise orthodoxe et d'autres secteurs encore de la Chrétienté, puisque cette commémoraison et cette invocation constituent l'un des liens les plus souvent mis en relief entre les fidèles de la terre et ceux qui nous ont devancés auprès du Père.

Qu'il convienne d'honorer nos pères et nos frères dans la

---

14. AUGUSTINUS, *Enchiridion*, 15, 56 (éd. BARBEL, 108-110).

15. Nous avons longuement traité de ces questions et d'autres connexes dans notre ouvrage : *L'Eglise céleste selon saint Augustin*, Paris, 1963.

foi, cela ne devrait faire aucune difficulté. Leurs œuvres les accompagnent (*Apoc.*, 14, 13), mais elles font également partie de notre patrimoine et leur souvenir nous est un stimulant et un guide. Il a fallu des distortions dans le culte et des malentendus regrettables pour que l'on songe, à l'époque de la Réforme, à mettre radicalement en question des attitudes qui, prises en elles-mêmes, ne veulent exprimer que notre gratitude pour les bienfaits dont Dieu a comblé ses serviteurs et notre joie de voir sa grâce triompher en eux.

Sans doute l'intercession proprement dite pose-t-elle un problème doctrinal plus difficile, mais, pendant longtemps, l'ensemble des Chrétiens se sont refusés à considérer la mort comme une rupture des liens établis entre eux. Si nous pouvons prier ici-bas les uns pour les autres, comme saint Paul le recommande, comment ne pas admettre que ceux qui sont maintenant plus près du Seigneur n'auraient plus audience auprès de lui ?

Nous sommes d'ailleurs ici dans un domaine ou l'interaction doit jouer plus qu'ailleurs entre la théologie et l'action pastorale, pour empêcher des pratiques louables, mais d'importance secondaire, d'en venir à occuper trop exclusivement le champ de la conscience et à détourner ainsi de l'essentiel.

La communion dans l'Eglise pèlerine

Le rappel de la dimension transcendante de la communion des saints ne doit pourtant pas faire oublier l'existence de cette communion au plan horizontal du peuple de Dieu en marche. Certains reproches des Protestants qui s'étonnent de voir accorder tant d'attention à des aspects marginaux des rapports entre le siècle présent et l'au-delà, au détriment des liens établis entre les saints qui forment actuellement l'Eglise, ne sont pas dénués de tout fondement. Pourtant ce ne sont pas les exposés les plus autorisés qui s'attirent ce reproche.

Nous avons dit comment saint Thomas, même s'il affirme comme allant de soi l'existence d'une Eglise « composée de trois parties dont l'une est sur la terre, l'autre au ciel et une

troisième au purgatoire », se borne, dans son commentaire de l'article sur la communion des saints, à traiter de la communion des biens dans l'Eglise terrestre. Le catéchisme du Concile de Trente reste dans cette ligne. Plus récemment, celui qu'a prescrit Pie X pour la Province de Rome, commence par insister aussi sur la communion de biens intérieurs et extérieurs entre les fils de l'Eglise pèlerine et, en conclusion seulement, ajoute que la communion des saints s'étend encore au ciel et au purgatoire « parce que la charité unit ces trois Eglises »[16].

Appliqué à l'Eglise universelle — ou même à chacun des groupes séparés de Chrétiens — le mot communion est d'une signification très englobante. Il a, selon le P. Congar, « l'avantage d'inclure, et même de suggérer, tout l'ordre de la vie religieuse, du culte et de la prière, celui des services mutuels, des échanges, des rapports mutuels, dans lesquels on considère de plus en plus que s'exprime vraiment... l'avoir et même l'être religieux le plus profond d'un homme »[17]. Il signifie l'Eglise en son être intérieur d'abord, en mettant l'accent sur la situation et les activités des personnes qui la composent, sans pourtant, loin de là, exclure l'idée d'une vie et d'un échange soutenus par des moyens, des structures ou une institution. Dietrich Bonhoeffer est même parti de ce concept pour guider sa recherche sur la sociologie de l'Eglise et les rapports entre ce qu'il concevait comme l'Eglise empirique et l'Eglise essentielle[18]. Mais lorsque l'on dit *communion,* l'on ne pense pas d'abord à institution, alors que c'est le contraire si l'on dit société. On signifie d'abord une manière de vie, une condition des Chrétiens les uns par rapport aux autres, comme aussi, il faut se garder de l'oublier, une relation commune à Dieu.

D'autre part, même en privilégiant ainsi le sens personnel, on n'exclut nullement l'idée de participation aux mêmes biens. Les deux aspects sont, en effet, inséparables. Des personnes ne

---

16. *Compendio della dottrina cristiana,* Rome, 1905, p. 120-130.
17. Y. Congar, *Chrétiens en dialogue,* Paris, 1964, p. 241.
18. D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio, Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche,* 2e éd., Munich, 1954.

communiquent entre elles que sur la base de réalités ou de valeurs partagées. Dans l'Ecriture, rappelons-le, *Koinonia* comporte cette double dimension de rapports entre personnes et de participation à un même bien, sans parler d'acceptions dérivées comme : secours accordé au prochain, action par laquelle on donne participation. Peut-être pourrait-on préciser que pour saint Paul prédomine l'idée de participation à quelque chose (participation à la foi, à l'Esprit, au Christ, à son corps et à son sang, à ses souffrances), alors que pour saint Jean prime celle de rapports interpersonnels immédiats, exprimés en termes d'inhabitation mutuelle et de présence.

La source et l'exemplaire de la communion des saints

Il importe enfin de remonter à la source première et à l'exemplaire ultime de cette communion. Il s'agit là d'une exigence à laquelle ont toujours été particulièrement sensibles les Orientaux. Paul Evdokimov rappelait il n'y a pas longtemps, en se référant à saint Maxime, que le but des saints n'est pas seulement de s'unir à la Trinité, mais « d'exprimer l'unité de la sainte Trinité elle-même »[19]. C'est ce que souligne le Décret conciliaire sur l'œcuménisme, en affirmant à propos du mystère de l'unité dans l'Eglise : « De ce mystère, le modèle suprême et le principe est dans la trinité des personnes l'unité d'un seul Dieu Père, et Fils, en l'Esprit Saint » (n° 2). Les liens entre fidèles s'expliquent par la participation à la vie du Père, dans le Christ, par l'Esprit. Ceci est particulièrement explicite dans saint Jean. Il y a une communion qui s'établit à ce sommet et dont les autres formes de communion ne sont, en un sens, qu'une participation et une dérivation. On lit dans la *Première épître de saint Jean :* « Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ » (1, 3). La finale de la *Seconde épître aux Corinthiens*, si souvent utilisée par les Anglicans ou les Protestants comme formule de bénédiction, ajoute l'idée de communion avec le Saint-Esprit : « La

19. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel-Paris, 1959, p. 330.

grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communion de Saint-Esprit soient avec vous tous » (13, 13) !

Devenu de façon mystérieuse participant de la nature divine (*2 Pierre,* 1, 4), l'homme entre en communion avec la Trinité. Le Fils Unique nous donne accès auprès du Père et l'Esprit qu'il nous envoie nous établit et nous confirme dans cette communion. Tout cela, Bossuet l'a fort bien exprimé dans sa lettre à une demoiselle de Metz qui reste un des classiques de l'ecclésiologie : « L'Unité de l'Eglise : son modèle est l'unité des trois divines personnes. Jésus a dit : Qu'ils soient un comme nous (*Jean,* 16, 11). [...] Tous les fidèles un en Jésus-Christ, et par Jésus-Christ un entre eux ; et cette unité, c'est la gloire de Dieu par Jésus-Christ, et le fruit de son sacrifice [...] En l'unité de l'Eglise paraît la Trinité en unité: le Père, comme le principe auquel on se réunit ; le Fils comme le milieu dans lequel on se réunit ; le Saint-Esprit, comme le nœud par lequel on se réunit ; et tout est un »[20]. Longtemps auparavant, un saint Augustin l'avait, lui aussi, profondément saisi, en rapport avec la doctrine de l'Eglise, corps du Christ. Pour être vivifié par l'Esprit, et participer ainsi à la vie qui vient de Dieu, il faut être membre du Christ, car l'Esprit, âme du corps, ne communique point la vie en dehors de ce corps. Mais ceux-là qui y sont attachés ne font plus qu'un, comme le Père, le Fils et l'Esprit ne sont qu'un : « Si un grand nombre d'âmes, par le fait qu'elle s'approchent de Dieu ne deviennent plus qu'une seule âme au moyen de la charité, si d'un grand nombre de cœurs ne résulte plus qu'un seul cœur, que pourra donc faire la source même de la charité (l'Esprit) dans le Père et le Fils ? [...] Si donc la charité de Dieu, diffusée en nos cœurs grâce à l'Esprit-Saint qui nous a été donné, fait de beaucoup d'âmes une seule âme, de beaucoup de cœurs un seul cœur, à combien plus forte raison le Père, le Fils et l'Esprit-Saint font un seul Dieu, une seule lumière, un seul principe »[21].

---

20. BOSSUET, *Œuvres complètes,* Paris, t. IX, 1881, p. 159-160.
21. AUGUSTINUS, *Tract. in Joh.,* 39, 5 (*C.C.* 36, 347-348).

*
* *

Nous n'avons pas essayé de toucher à tous les aspects du mystère de la communion des saints. Etait-ce d'ailleurs possible ? Si nous y réfléchissons bien, nous nous rendons vite compte que c'est tout le mystère chrétien qui est mystère de communion : communion avec Dieu dans le Christ, communion avec la compagnie des frères, communion aux mêmes biens, participation aux mêmes moyens de salut. Il en est de la communion des saints comme de l'Eglise : nous avons là une dimension du mystère chrétien que l'on ne saurait isoler des autres. A vouloir en traiter adéquatement, c'est toute la théologie qu'il faudrait reprendre.

Rappelons seulement, pour terminer, que la communion des saints, bien qu'elle souligne la réalité intérieure plus peut-être que les signes ou les manifestations véritables de cette réalité, n'en a pas moins, comme l'Eglise elle-même, à la fois valeur de moyen et valeur de fin. Elle est une ambiance, un climat, une situation privilégiée, une possession, grâce à quoi le chrétien peut accéder aux sources du salut, au pardon des péchés et à la vie qui vient de Dieu. Elle est déjà en même temps l'avant-goût et la première réalisation des biens du Royaume et, en particulier, de cette *paix* que saint Augustin définit comme « l'union accompagnée de la concorde et de l'ordre le plus parfaits, dans la jouissance de Dieu et les uns des autres en Dieu »[22]. Elle est, en un mot, le fruit par excellence de l'œuvre accomplie par le Christ « pour rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (*Jean,* 11, 52).

Emilien LAMIRANDE, o. m. i.

---

22. ID., *De civitate Dei, XIX,* 13 (éd. DOMBART-KALB, *C. C.* 48, 679).

Bibliographie

Nous ne donnons ici qu'une liste de travaux parus en français, depuis une vingtaine d'années, et portant directement sur notre sujet:

Communion des saints (Cahiers de *La Vie spirituelle,* 4-5), Paris, 1945.

P.-A. LIÉGÉ, art. « Communion des saints », dans *Catholicisme,* II (1950), col. 1391-1393.

A. MICHEL, *La communion des saints* (*Doctor communis,* vol. IX, fasc. 1), Rome, 1956.

Ph. DAULTE, *La communion des saints* (Coll. « Vie et pensée chrétienne »), Lausanne-Paris, 1956.

E. LAMIRANDE, *La Communion des saints* (Je sais - Je crois, 26), Paris, 1962.

ID., « La communion des saints et la Conférence d'Edimbourg (1937) du Mouvement œcuménique *Foi et Constitution* », dans *Revue de l'Université d'Ottawa,* 33 (1963), p. 81*-113*.

ID., « Aspects de la communion des saints dans les travaux de la Commission *Foi et Constitution.* De la Conférence d'Edimbourg à celle de Lund », dans *Sciences Ecclésiastiques,* 15 (1963), p. 247-276.

P.-Y. EMERY, frère de Taizé, *L'Unité des croyants au ciel et sur la terre. La communion des saints et son expression dans la prière de l'Eglise,* (*Verbum Caro,* vol. XVI, n° 63), Taizé, 1962.

J.-M.-R. TILLARD, « *La communion des Saints* », dans *La Vie spirituelle,* 113 (1965), p. 249-274.

L'ÉGLISE COMMUNAUTÉ D'AMOUR ET DE VIE

selon saint Augustin

Parmi les dons de Dieu qui l'émerveillaient, il en est un qui plus que tous les autres provoquait l'amour et l'admiration de saint Augustin : « Dieu, affirmait-il dans l'un de ses sermons, ne pouvait pas faire aux hommes un don plus grand que de leur donner comme tête son Verbe, par lequel il a tout créé, et de les adapter à lui comme ses membres, de telle sorte qu'il soit Fils de Dieu et Fils de l'homme, un seul Dieu avec le Père, un seul homme avec les hommes » (*En. in Ps.*, 85, 1 ; *P. L.*, 37, 1081).

Emerveillé par la splendeur de ce don, Augustin ne se lasse pas d'en reparler dans sa prédication. Que tous les chrétiens répandus dans l'univers forment un seul Corps dont le Christ est la tête, qu'ils soient avec lui « un seul homme », « une seule personne », « un seul Christ », « un seul Fils de Dieu », ce n'est pas là en effet pour l'évêque d'Hippone une considération théorique réservée à la spéculation des théologiens et des savants, c'est une vérité d'importance vitale pour tous et qu'il faut sans cesse redire et rappeler aux fidèles.

Il n'a jamais écrit en fait un traité de l'Eglise, mais il n'existe pas sans doute de Père ou de docteur dont l'œuvre entière ne parle autant de l'Eglise et de son mystère. Il serait donc facile de multiplier les citations[1]. Qu'il suffise pour le

1. On trouvera des listes de références dans E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*, Paris, 1951, t. 2, p. 86-90.

moment de ces quelques textes, choisis entre tant d'autres, mais qui nous permettront de prendre un premier contact avec les affirmations si riches d'Augustin et avec certaines des justifications scripturaires sur lesquelles il appuie l'audace de ses convictions[2] :

> « *C'est un seul homme qui, parmi toutes les nations, parle en toutes langues, un seul homme qui est la tête et le Corps, un seul homme qui est le Christ et l'Eglise : il est l'Epoux, elle est l'Epouse, mais, comme il est écrit :* Ils seront deux en une seule chair (Gen., *2, 24*) » (En. in Ps., *18, en. 2, 10 ; P.L., 36, 161*).

> « *Si nous nous considérons nous-mêmes, si nous pensons que nous sommes son Corps, nous verrons que, nous aussi, nous sommes lui, car, si nous n'étions pas lui, cette parole ne serait pas vraie :* Ce que vous avez fait au moindre des miens, c'est à moi que vous l'avez fait (Matth., *25, 40*). *Si nous n'étions pas lui, cette parole ne serait pas vraie :* Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu (Act., *9, 4*) *? Nous sommes donc lui, parce que nous sommes ses membres, parce que nous sommes son Corps, parce que lui-même est notre tête, parce que le Christ total est la tête et le Corps* » (Sermon *133, 8* ; P.L. *38, 742*).

> « *Réjouissons-nous et rendons grâces : nous ne*

2. Cette doctrine n'est en effet rien d'autre pour Augustin que l'expression et la traducttion de l'Ecriture : cf. *En. in Ps.*, 30, en. 2, ser. 2, 1. Chaque fois qu'il parle de l'unité du Christ et des chrétiens, du Christ et de l'Eglise, il fait appel à l'autorité des livres saints. Parmi les textes invoqués le plus souvent, il faut citer : le reproche du Christ à Saul, *Act.*, 9, 4 ; l'explication du verdict du jugement dernier, *Matth.*, 25, 40 ; la sentence de *Gen.*, 2, 24, reprise par le Seigneur en *Matth.*, 19, 4-6 et par l'Apôtre en *Eph.*, 5, 31-32 : « Ils seront deux en une seule chair » ; le verset d'*Is.*, 61, 10, où le même personnage se compare successivement à un époux et à une épouse ; les affirmations de Paul, *1 Cor.*, 10, 17 ; 11, 3 ; 12, 12 et 27 ; *Gal.*, 3, 16 combiné avec *Gal.*, 3, 29. Voir, par exemple, *En. in Ps.*, 142, 3 ; *P. L.*, 37, 1846-1847, où presque tous ces textes sont cités à la suite l'un de l'autre.

sommes pas seulement devenus chrétiens, mais le Christ. Comprenez-vous, mes frères, saisissez-vous la grâce de Dieu qui s'étend sur nous? Soyez dans l'admiration, réjouissez-vous, nous sommes devenus le Christ. Car, s'il est la tête, nous sommes les membres, et l'homme tout entier, c'est lui et nous... La plénitude du Christ, c'est la tête et les membres..., le Christ et l'Eglise. Nous nous arrogerions avec orgueil un tel privilège si lui-même n'avait daigné nous en faire la promesse par son Apôtre : Vous êtes le Corps du Christ et ses membres (1 Cor., *12, 27*) » (In Jo. Ev. tr., *21, 8 ;* P. L., *35, 1568-1569*).

Il ne s'agit pas là, chez Augustin, d'une idée jetée au hasard et en passant, mais d'une vérité sans cesse reprise, affirmée, expliquée, développée, et qui forme l'un des thèmes majeurs de sa prédication. Cette doctrine, on la trouve aussi chez les Pères qui l'ont précédé ; c'est chez lui cependant qu'elle reçoit son épanouisssement total, et personne ne l'a jamais prêchée aussi fréquemment et avec autant de force. Mais, encore une fois, si Augustin se plait à revenir si souvent dans ses sermons sur l'unité du Christ et des chrétiens, c'est que cette vérité ne se réduit pas dans sa pensée à une idée abstraite, mais qu'elle lui apparaît indispensable pour comprendre l'œuvre du salut et la vie chrétienne : elle explique le chrétien à lui-même, elle lui montre ce qu'il doit espérer et doit l'aider à devenir ce qu'il est.

Ce principe fondamental a en effet de multiples conséquences[3]. Nous n'en retiendrons ici que trois : après quelques notations rapides sur l'union au Christ comme explication du salut, nous insisterons sur le rôle de la communion des saints dans la rémission des péchés et sur la communauté de vie établie entre les chrétiens par la charité.

3. Voici, par exemple, quelques titres donnés par E. MERSCH, *op. cit.,* p. 100-135, aux paragraphes de son étude sur la prédication d'Augustin : le Christ prie en nous, souffre en nous, est saint en nous ; Dieu aime le Christ en nous ; l'eucharistie et le Corps mystique; la divinisation des chrétiens.

UNION AU CHRIST ET SALUT

Réfléchissant, dans son *De Trinitate,* sur la mission visible du Fils, Augustin considère l'unité comme l'une de ses fins. Telle est en effet la volonté exprimée par le Seigneur dans sa prière à la veille de sa mort : « Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, afin qu'eux aussi soient en nous » (*Jean,* 17, 20-21). Et sa volonté, c'est qu'ils soient un en lui. « non pas seulement dans l'identité de leur nature mortelle,... mais encore dans l'identité d'une volonté tournée d'un parfait accord vers la même béatitude et fondue en quelque sorte par le feu de la charité en un seul esprit « (*De Trin.,* 4, 9, 12 ; *Bibliothèque augustinienne,* 15, p. 370 ; cf. *In Jo. Ev. tr.* 10, 11 ; *En. in Ps.,* 95, 15). Le Verbe s'est donc incarné, il est mort et il est ressuscité pour rassembler en lui tous les hommes, dispersés dans le multiple et désunis par l'opposition de leurs péchés, et pour leur donner, dans l'unité d'une même nature, la communauté d'un même amour et d'une même vie.

Le fondement de cette unité est en effet l'humanité qu'il s'est unie dans le sein de la Vierge. Parce que cette nature humaine est identique à la nôtre et parce que le Seigneur l'a assumée pour le salut de tous ceux dont il se faisait le frère, l'œuvre qu'il a réalisée par sa mort et par sa résurrection est mise au compte de l'humanité tout entière, a valeur pour elle, au point que tout homme, du seul fait de son être d'homme, est appelé et prédisposé à en recevoir le bénéfice. Cette participation toutefois ne s'opère effectivement pour chacun qu'à la mesure de son union volontaire avec le Christ. L'unité physique se prolonge en unité spirituelle . « L'inclusion de l'humanité entière dans la nature humaine du Christ »[4] permet à l'homme qui l'accepte de faire un seul avec le Christ et, pour autant que son amour l'intègre comme membre dans le Corps du Christ, il s'établit un échange vital entre le Christ et lui : si forte est en effet l'unité du Christ total que le Christ

4. Cf. T. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin,* Fribourg, 1954, p. 74.

vit dans ses membres leur propre vie terrestre et qu'ils vivent en lui sa vie du ciel, mais cet échange est d'autant plus intense et plus profond que l'union de chacun avec lui est plus réelle, plus intime et plus aimante.

« Soyons dans son Corps et chantons ce verset : *Je chanterai, Seigneur, ta miséricorde et ton jugement* (*Ps.*, 100, 1). C'est le Christ en effet qui le chante : si c'est la tête seule qui le chante, ce chant est celui du Seigneur et il ne nous concerne pas. Mais si c'est le Christ total qui le chante, c'est-à-dire la tête et le Corps, sois parmi ses membres, adhère à lui par la foi, l'espérance et la charité, et tu chantes en lui, tu exultes en lui puisque lui-même aussi peine en toi, a faim et soif en toi, est éprouvé en toi. Il contiue, lui, à mourir en toi, et toi, en lui, tu es déjà ressuscité » (*En. in Ps.*, 100, 3 ; *P.L.*, 37, 1284-1285).

L'affirmation peut paraître audacieuse ; il s'en faut de beaucoup qu'elle soit isolée dans les sermons d'Augustin[5]. Il conçoit l'unité du Corps mystique avec un sens plus réaliste que nous et il interprète à la lettre les textes de l'Ecriture qui s'y rapportent. S'il déclare, en commentant *Col.*, 1, 24, que la passion du Christ continue en ses membres qui souffrent (*En. in Ps.*, 61, 4) et que le Christ « endure encore des tourments dans ma chair qui peine sur la terre » (*En. in Ps.*, 142, 3), il ne craint pas d'aller jusqu'à dire, en s'appuyant sur d'autres versets de la même Epître, que nous avons souffert nous-mêmes dans le Christ tout ce qu'il a souffert et qu'en lui déjà nous sommes ressuscités :

> « *Tout ce qu'il a souffert, nous l'avons nous aussi souffert en lui et, tout ce que nous souffrons, lui aussi le souffre en nous.* (*Il en va comme du corps humain*)*: si la tête endure quelque souffrance, la main peut-elle dire qu'elle ne souffre pas, ou, si la main endure quelque souffrance, la tête peut-elle dire qu'elle ne souffre pas, ou, si le pied endure quelque souffrance, la*

5. Cf., par exemple, *En. in Ps.*, 30, en. 2, ser. 3, 5 ; 34, 8 ; 37, 16 ; 40, 6, 8 ; 61, 4.

> *tête peut-elle dire qu'elle ne souffre pas ? Quand un de nos membres endure quelque souffrance, tous nos membres s'empressent de courir au secours de celui qui souffre. Si donc, quand il a souffert, nous avons souffert en lui et s'il est déjà monté au ciel et s'il siège à la droite du Père, tout ce que souffre son Eglise..., lui-même le souffre. Nous prouvons que nous avons souffert en lui par le témoignage de l'Apôtre :* Puisque vous êtes morts avec le Christ... (Col., *2, 20*). *L'Apôtre dit encore :* Notre vieil homme a été crucifié avec lui, pour que soit anéanti le corps de péché (Rom., 6, 6). *Si donc nous sommes morts en lui, en lui nous sommes aussi resssuscités. Car le même Apôtre dit :* Si vous êtes ressuscités avec le Christ, goûtez les choses d'en haut, recherchez les choses d'en haut, là où se trouve le Christ, siégeant à la droite de Dieu (Col., 3, 1). *Nous sommes morts en lui et nous sommes ressuscités en lui, et lui-même meurt en nous et ressuscite en nous* » (En. in Ps., *62, 2 ;* P. L., *36, 749*).

Dans ce passage, Augustin se réfère uniquement aux textes de l'Ecriture, mais il n'hésite pas à pousser jusqu'à ses dernières conséquences l'affirmation paulinienne que le Christ est notre tête et que nous sommes ses membres et à en conclure que ses actes étaient les nôtres comme les nôtres sont les siens, puisque nous formons avec lui un seul homme et que « nous sommes lui-même, en tant que nous sommes son corps et en tant que lui-même, pour devenir notre tête, s'est fait homme » (*In Jo. Ev. tr.*, 3, 4). Aussi, quand il cherche une explication, c'est l'identité de la nature humaine dans le Christ et en nous qu'il invoque : à cause de cette nature commune, à cause de cette parenté qui le joint à nous, il nous a été possible de vivre dans le Christ les événements qui nous sauvent :

> « *Il s'est fait ce que tu es, fils d'homme, pour que nous soyons faits fils de Dieu. Il s'est fait chair. D'où provenait la chair ? De la vierge Marie. D'où venait la vierge Marie ? D'Adam. Donc de celui qui fut le*

premier captif, et la chair, dans le Christ, provenait de la masse de servitude. Pourquoi cela ? Pour servir d'exemple. Il a pris de toi ce en quoi il mourrait pour toi, il a pris de toi ce qu'il offrirait pour toi, ce qui lui permettrait de t'enseigner par l'exemple. Et que t'enseignerait-il ? Que tu dois ressusciter. Comment le croirais-tu en effet si tu ne voyais pas l'exemple de la résurrection dans une chair tirée de la masse de ta mort ? Car ce n'est pas le Verbe qui est mort et ressuscité, mais, dans le Verbe, c'est la chair qui est morte et ressuscitée. Le Christ est mort dans cette chair en laquelle tu dois mourir, et le Christ est ressuscité dans cette chair en laquelle tu dois ressusciter. Par son exemple il t'a enseigné ce que tu n'as pas à craindre et ce que tu dois espérer. Tu craignais la mort, il est mort ; tu désespérais de ressusciter, il est ressuscité. Mais tu me diras : Il est ressuscité, et moi ? Mais il est ressuscité en cela qu'il a pris de toi pour toi. C'est donc ta nature qui t'a précédé en lui et ce qu'il a assumé de toi, qui est monté au ciel avant toi ; tu es donc, toi aussi, monté au ciel. Il y est monté par conséquent, lui, le premier, et nous en lui, parce que sa chair provenait du genre humain » (En. in Ps., *70, ser. 2, 10 ;* P.L., *36, 899*).

L'incarnation a donc une portée universelle. En Jésus, c'est un homme nouveau qui a fait son apparition dans le monde, mais il y apparaît comme un prototype. Sa nature humaine est les prémices de toute la nature humaine sanctifiée et glorifiée. Les prémices appellent l'holocauste, comme la tête suppose le corps, ce qui veut dire que ce qui s'est accompli dans le Christ s'accomplira en tous ceux qui par la charité sont devenus un avec lui, qu'ils soient Juifs ou Grecs, Romains ou Barbares, jeunes ou vieux, maîtres ou esclaves, illettrés ou savants (*En. in Ps.*, 64, 5).

Augustin n'a donc aucune peine à expliquer la parole du Seigneur : « Personne ne monte au ciel, si ce n'est le Fils de

l'homme » (*Jean*, 3, 13). Il devrait être pourtant d'autant plus embarrassé que, comme il le fait très souvent, il arrache la phrase à son contexte et qu'au lieu de la considérer comme l'explication de ce qui précède il lui donne valeur de sentence absolue. Mais, loin d'être arrêté par cette affirmation, il trouve dans ce verset une illustration majeure de sa théologie du Christ total : il insiste donc pour souligner qu'il n'y en a réellement qu'un seul à monter au ciel, le Christ, mais il ajoute de suite que le Christ qui monte au ciel n'est pas le Sauveur seul, mais la tête unie aux membres, le Christ uni à l'Eglise :

> « *Si personne en dehors de lui n'est descendu et ne monte, quel espoir reste-t-il aux autres ? Il y a cette espérance qu'il est descendu pour que soient un seul en lui et avec lui ceux qui doivent monter par lui* » (In Jo. Ev. tr., *12, 9* ; P. L. *35, 1488*).
>
> « *Notre Seigneur Jésus-Christ l'a dit lui-même :* Personne ne monte au ciel sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est au ciel. *Il semble n'avoir parlé pour ainsi dire que de lui seul. Tous les autres sont-ils demeurés ici-bas, puisque, seul, est monté celui qui, seul, est descendu ? Que doivent faire les autres ? S'unir à son Corps pour qu'il y ait un seul Christ qui soit descendu et qui soit monté. Il est descendu comme tête, il est remonté avec son Corps, revêtu de son Eglise qu'il s'est* présentée sans tache ni ride (Eph., *5, 27*). *C'est donc bien seul qu'il est monté. Mais pour nous, quand nous lui sommes unis de telle sorte que nous soyons ses membres, même avec nous il est encore seul, un par conséquent et toujours un. C'est l'unité qui nous rattache à cet un, et ceux-là seuls ne montent pas qui ont refusé d'être un avec lui* » (En. in Ps., *122, 1 ;* P. L., *37, 1630*)[6].

Au fondement de cette exégèse se retrouve donc le prin-

---

6. On retrouve la même exégèse de ce passage en *Sermon* 91, 7; 144, 5 ; 263, 2-3 ; 294, 10 ; 362, 16 ; *Sermon Mai* 98, 2-3 ; *De peccat. mer. et remis.*, 1, 31, 60.

cipe que les chrétiens sont le Christ. La conception augustinienne du Corps mystique ne doit rien à l'idée juridique du corps social ; elle s'inspire uniquement de l'image du corps humain et veut suggérer l'unité de vie qui existe entre le Christ et ses membres, unité telle qu'ils sont ensemble un seul Christ. Il faut comprendre en effet que « le Christ tout entier, c'est la tête et le corps » (*En. in Ps.*, 88, ser. 1, 2) et que « lui, la tête, avec ses autres membres n'est qu'un seul Christ » (*Sermon* 91, 7). Il s'est fait homme comme eux pour les faire un en lui, et il est devenu ce qu'ils étaient pour qu'ils puissent devenir ce qu'il est. « Nous aussi, nous sommes lui en tant qu'il est devenu fils de l'homme pour nous et que nous devenons fils de Dieu à cause de lui » (*Sermon* Mai 98, 2).

COMMUNION DES SAINTS ET RÉMISSION DES PÉCHÉS

Selon Augustin, c'est à l'Eglise entière que le Christ a confié le pouvoir de remettre les péchés. Il justifie parfois cette assertion en appliquant à l'Eglise universelle soit *Matth.*, 18, 18 (cf. *Sermon* 295, 2, 2 ; *En. in Ps.*, 101, ser. 2, 3), soit *Jean*, 20, 21-23 (cf. *De bapt.*, 3, 18, 23 ; 6, 3, 5). Assez paradoxalement, néanmoins, le texte qu'il apporte le plus souvent en preuve est *Matth.*, 16, 19, c'est-à-dire la promesse que Jésus fait à Pierre, après la confession de Césarée, de lui donner les clefs du Royaume des cieux. Jésus s'adressait sans doute au seul Pierre quand il lui disait : « Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux », mais, explique Augustin, l'Apôtre représentait alors l'Eglise, il tenait le rôle de l'Eglise, il personnifiait l'Eglise, et dès lors c'était l'Eglise tout entière qui recevait en lui le pouvoir des clefs.

A considérer ce qui appartenait personnellement à Pierre, « il était par nature un homme, il était par grâce un chrétien et, par une grâce plus abondante encore, il était un Apôtre et le premier des Apôtres, mais quand il lui fut dit : *Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux : tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux*, il représentait l'Eglise universelle » (*In Jo. Ev. tr.*, 124, 5 ; *P. L.*, 35, 1973).

« Parce qu'il tenait à lui seul le rôle de toute l'Eglise, Pierre mérita de s'entendre dire : *Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux.* Ces clefs, ce n'est donc pas un homme seul, mais l'unité de l'Eglise qui les a reçues » (*Sermon* 295, 2, 2 ; *P.L.*, 38, 1349).

Si les affirmations d'Augustin en ce sens sont nombreuses, il faut surtout remarquer qu'il ne donne jamais aucune autre interprétation à ce verset : il l'entend toujours au contraire en dépassant le cas individuel de l'Apôtre pour ne voir en lui que le représentant de toute l'Eglise[7].

Cette Eglise, à qui le Seigneur remet le pouvoir des clefs, n'est pas la hiérarchie en tant que telle ; ce n'est pas non plus la multitude indistincte des baptisés ; c'est la sainte Eglise de Dieu, qu'Augustin appelle encore la Colombe (*Cant.*, 6, 8), l'Epouse sans tache ni ride (*Eph.*, 5, 27), la Pierre, l'Unité, la Paix, composée « des bons, des saints et des justes qui ont le Saint-Esprit pour leur donner non seulement les faveurs de Dieu communes aux bons et aux méchants, mais encore la charité intérieure et suréminente, et auxquels le Seigneur dit : *A qui vous remettrez les péchés, ils seront remis, et à qui vous les retiendrez, ils seront retenus* (*Jean*, 20, 23) » (*De bapt.*, 6, 3, 5 ; *B. A.*, 29, p. 410).

Il ne s'agit donc pas des fidèles pris individuellement ni même additionnés les uns avec les autres, mais de la société[8] qu'ils réalisent, animée par le Saint-Esprit, de l'Unité qu'ils forment entre eux en tant qu'ils vivent dans la même charité et constituent la même communauté d'amour qu'est l'Eglise

---

7. Sur cette interprétation de *Matth.*, 16, 19 par Augustin et l'influence pastorale et polémique qui conditionne sa pensée, cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, « Tu es Petrus. La péricope Matthieu 16, 13-23 dans l'œuvre de saint Augustin », dans *Irénikon*, 1961, p. 490-499.

8. Au plan du vocabulaire, il faut « noter qu'Augustin parle généralement de « *communio* sacramentorum » et de « *societas* sanctorum ». Il y a communion ou participation *à des choses*... Par contre, on fait société *avec des personnes* », Y.-M.-J. CONGAR, *Introduction générale* aux Traités antidonatistes, dans *Bibliothèque augustinienne*, 28, p. 99.

sainte. D'où ces expressions d'Augustin qui mettent l'accent sur la communion qui les lie :

> « *La Pierre retient* (*les péchés*), *la Pierre remet* (*les péchés*), *la Colombe retient, la Colombe remet, l'Unité retient, l'Unité remet. Or la paix de cette Unité ne se trouve que chez les bons qui sont déjà spirituels ou s'avancent dans les voies spirituelles d'un même cœur et avec obéissance ; elle ne se trouve pas chez les méchants, qu'ils s'agitent au dehors de l'Eglise ou qu'on les supporte au dedans avec des gémisssements, qu'ils baptisent ou qu'ils soient baptisés* » (De bapt., *3, 18, 23 ;* B. A., *29, p. 216, cf.* Sermon *295, 2, 2*).

Augustin découvre en effet une liaison organique profonde entre les trois articles de foi qui se font suite dans le Symbole : le Saint-Esprit, la sainte Eglise, la rémission des péchés[9]. Le Saint-Esprit, qui est au sein de la Trinité, le lien entre le Père et le Fils, est le principe qui anime la sainte Eglise et l'auteur, en elle et par elle, de la rémission des péchés.

> « *Le Père et le Fils ont voulu que nous ayions communion entre nous et avec eux par ce qu'ils ont eux-mêmes en commun ; ils ont voulu nous rassembler dans l'unité par ce Don qu'ils possèdent tous les deux comme un Don unique, le Saint-Esprit qui est Dieu et qui est le Don de Dieu. C'est en lui en effet que nous sommes réconciliés avec la divinité et que nous nous réjouissons en elle...* La charité est répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné (Rom., *5, 5*), *et, parce que les péchés nous séparaient de la possession des vrais biens,* la charité couvre la multitude des péchés (1 Pierre, *4, 8*) » (Sermon *71, 12, 18 ;* P. L., *33, 454*).

C'est donc le même Esprit-Saint qui rassemble l'Eglise dans

9. Cf. A.-M. La Bonnardière, « Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin », dans *Revue des études augustiniennes,* 1967, p. 39-42.

l'unité pour en faire, par la charité, la communion des saints et qui, habitant en elle comme dans son temple, opère en elle et par elle, en vertu de la même charité, la rémission des péchés. « Dieu habite en son saint temple, c'est-à-dire dans ses fidèles qui sont saints, dans son Eglise : par eux il remet les péchés parce qu'ils sont ses temples vivants » (*Sermon* 99,9; *P. L.*, 38, 600 ; cf. *Enchir.*, 17, 65). L'Eglise est ainsi le lieu où s'accomplit la rémission des péchés, mais elle a pareillement son rôle à jouer dans l'obtention du pardon : « Il n'a pas l'amour de Dieu, celui qui n'aime pas l'unité de l'Eglise ; et par là on comprend qu'il est juste de dire que l'on ne reçoit l'Esprit-Saint que dans l'Eglise catholique[10]... Aussi, quelque don que reçoivent hérétiques et schismatiques, *la charité qui couvre la multitude des péchés* est le don propre de l'Unité et de la Paix catholiques, et ce don n'est pas chez tous les catholiques, car ils ne sont pas tous siens non plus » (*De bapt.*, 3, 16, 21 ; trad. G. BAVAUD ; *B. A.*, 29, p., 211-213). « La charité de l'Eglise *répandue par l'Esprit en nos cœurs* remet les péchés de tous ceux qui lui sont unis et retient les péchés de tous ceux qui ne lui sont pas unis » (*In Jo. Ev. tr.*, 121, 4 ; *P. L.*, 35, 1958).

Comment Augustin conçoit-il ce rôle de l'Eglise universelle dans la rémission des péchés ? Sa perspective est celle de l'Eglise ancienne : la grande majorité des baptisés était alors des adultes, et le baptême, en effaçant toutes les fautes de leur vie passée, apparaissait alors comme le grand moyen de pardon; la pénitence ecclésiastique restait une exception et était limitée à quelques péchés très graves ; les péchés de tous les jours étaient remis par la récitation du *Pater* au cours de la célébration liturgique[11], l'aumône et le jeûne.

---

10. A noter encore le lien que met Augustin entre le don de l'Esprit-Saint et l'amour de l'Unité : « Autant on aime l'Eglise du Christ, autant on possède le Saint-Esprit » (*In Jo. Ev. tr.*, 32, 8).

11. Je suis heureux de profiter de cette occasion pour rectifier une affirmation de mon article : « Pénitence de tous les jours selon saint Augustin », dans *Lumière et Vie*, n° 70, p. 66. Comme A.-M. LA BONNARDIÈRE me le fait remarquer, « Pénitence et réconciliation des Pénitents », dans *Revue des études augustiniennes*, 1967, p. 53,

Augustin distingue très nettement ces trois genres de la pénitence[12] ; il est par contre très difficile de préciser l'action qu'il reconnaît à l'Eglise dans la rémission des péchés. Il est évident en effet que, pour lui, Dieu est l'auteur et la source de toute grâce, que le Christ seul est « celui qui baptise » (*Jean,* 1, 33), comme il ne cesse de le rappeler tout au long de sa controverse avec les Donatistes, et que « sans l'Esprit-Saint les péchés ne sont pas remis de telle manière que ceux auxquels ils sont remis obtiennent la vie éternelle » (*Enchir.,* 17, 65). Et pourtant il affirme aussi que la rémission des péchés se réalise dans l'Eglise et par l'Eglise, dans l'Unité et par l'Unité, dans la communion des saints et par elle.

Quand ils dépassent les simples affirmations, ses textes semblent tous aller dans le même sens : c'est par la prière que l'Eglise universelle exerce le pouvoir des clefs. Ainsi, après avoir cité *Jean,* 20, 21-23, et avoir spécifié que cette promesse s'adressait à l'Eglise en personne, que les Apôtres représentaient alors, Augustin commente en distinguant l'action de Dieu qui décide et celle des saints qui implorent dans la charité de l'Esprit : « C'est la Paix de l'Eglise qui remet les péchés et la séparation d'avec la Paix de l'Eglise qui retient les péchés, non pas d'après les décisions des hommes, mais selon la décision de Dieu et selon les prières des hommes saints et spirituels, qui jugent de tout et ne sont jugés par personne ». Puis il applique cette conclusion au baptême, mais en marquant la différence entre la réalité du sacrement et son effet de grâce : « Quant à la remise des péchés, elle est donnée par les prières des saints, c'est-à-dire par les gémissements de la Colombe, quel que soit celui qui baptise, si ceux qui la reçoi-

---

n. 64, les textes d'Augustin sur la récitation du *Pater* comme moyen de la pénitence quotidienne doivent s'entendre, non d'une récitation privée, mais de la récitation liturgique. Un texte, cependant, parle d'une récitation « quotidienne et fréquente » du *Pater, Enchir.,* 21, 78.

12. Sur ce triple mode de la pénitence, cf. *Sermon* 351, 2, 2 ; 3, 3 ; 4, 7 ; 352, 1, 2 ; 2, 7 ; 3,8 ; *P.L.,* 39, 1337 ; 1342 ; 1556 ; 1558.

vent appartiennent à la Paix de la Colombe » (*De bapt.*, 3, 18, 23 ; *B. A.*, 29, 11. 216-218 ; cf. *De bapt.*, 6, 4, 6 ; *Contra Cresc.*, 2, 13, 16).

« Les gémissements de la Colombe », écrit Augustin. En rappelant le mot de l'Apôtre : « L'Esprit lui-même intercède pour nous par des gémissements inénarrables » (*Rom.*, 8, 26), cette formule entend marquer que ces supplications trouvent leur origine et leur inspiration dans la charité de l'Esprit-Saint. Cette liaison du reste est fortement soulignée dans une homélie du samedi de Pâques ; on avait lu, ce jour-là, comme évangile *Jean*, 21, 15-25[13] : avant de confier à Pierre la garde de ses brebis, Jésus lui demande par trois fois : M'aimes-tu ? Cette interrogation nous concerne tous, explique le prédicateur, parce que Pierre tenait la place de l'Eglise comme au jour où il reçut le pouvoir des clefs et parce que nous avons nous-mêmes ce pouvoir de lier et de délier et que nous ne pouvons l'exercer qu'à l'intérieur de la charité de l'Eglise :

> « *Allez-vous donc penser que le Seigneur ne nous interroge pas ? Pierre a-t-il seul mérité d'être interrogé, et non pas nous ? Quand ce passage est lu, chaque chrétien est interrogé dans son cœur... Car Pierre lui-même faisait-il autre chose que représenter l'Eglise ? Et donc, quand le Seigneur interrogeait Pierre, il nous interrogeait, il interrogeait l'Eglise. En effet, pour que vous sachiez que Pierre figurait l'Eglise, rappelez-vous cet autre passage de l'Evangile :* Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise... Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux. *Un seul homme les a reçues. Ce que sont ces clefs du Royaume des cieux, le Seigneur lui-même l'a expliqué :* Ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel et ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel.

---

13. Sur les péricopes évangéliques utilisées à Hippone durant la semaine de Pâques et les modifications opérées par Augustin à trois reprises, cf. S. POQUE, « Les lectures liturgiques de l'octave pascale à Hippone d'après les traités de s. Augustin sur la 1ère Epître de s. Jean », dans *Revue bénédictine*, 1964, p. 217-241.

> *Si ces paroles ont été dites au seul Pierre, Pierre seul les a réalisées ; il est mort et il s'en est allé ; qui donc lie et délie ? Mais j'ose le dire : ces clefs, nous les avons nous aussi. Et que vais-je dire ? Que nous lions et que nous délions ? Mais vous liez vous aussi, vous déliez vous aussi. Car celui qui est lié est séparé de votre communauté et, quand il est séparé de votre communauté, il est lié par vous et, quand il est réconcilié, il est délié par vous, puisque par vous aussi Dieu est prié pour lui* » (Sermo Guelferb., *16, 2 ; édit.* G. MORIN, *p. 493*).

Ces dernières paroles font allusion au rite de la réconciliation des pénitents : toute l'assemblée chrétienne y prenait une part active par la ferveur de sa prière et par l'accueil qu'elle réservait à ceux qui reprenaient place dans ses rangs. La responsabilité de tous était donc engagée ; c'était un drame communautaire qui se jouait et chacun en était l'un des acteurs. N'aurions-nous pas à vivifier nos célébrations pénitentielles à la lumière de cet exemple ancien, en prenant une conscience plus nette de la solidarité qui nous lie les uns aux autres dans le péché et dans le bien comme dans la prière pour être pardonnés ?

Nous pourrions déjà nous habituer à cette vision plus communautaire si nous songions, comme le rappelle Augustin, que c'est toute l'Eglise qui sollicite par nous sa purification et le pardon de ses fautes quand nous récitons dans la liturgie : *Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés.*

C'est encore toute l'Eglise avec toute sa charité qu'Augustin nous montre mystérieusement présente au baptême pour enfanter les fils de Dieu. Ainsi interprète-t-il la réponse que Jésus fait, en désignant ses disciples, à ceux qui lui annonçaient que sa mère et ses frères se tenaient dehors et cherchaient à lui parler : « Voici, dit-il, ma mère et mes frères. Car celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, celui-là est mon frère, ma sœur et ma mère » (*Matth.*, 12, 49-50). Les

noms de frères et de sœurs du Christ n'offrent aucune difficulté : ils désignent les chrétiens et les chrétiennes, appelés par sa miséricorde à partager son héritage. Mais en quel sens faut-il comprendre que celui qui fait la volonté de Dieu est la mère du Christ ? En ce sens, répond Augustin, que l'Eglise, Epouse du Christ, est également sa mère parce que les chrétiens sont les membres de son corps et que « le Christ lui-même est dans les chrétiens, ces chrétiens que l'Eglise enfante chaque jour par le moyen du baptême » (*En. in Ps.*, 127, 12 ; cf. *Sermon* Denis 25, 8).

Dans son traité *De la sainte virginité*, Augustin développe plus longuement ce thème pour convaincre les vierges de Dieu qu'elles n'ont pas à s'attrister de ne pouvoir unir, comme Marie, la virginité à la maternité selon la chair : « Le Christ a pour frères et pour sœurs les hommes et les femmes qui vivent dans la sainteté, parce qu'ils sont ses cohéritiers dans l'héritage céleste ; sa mère, c'est l'Eglise tout entière car, par la grâce de Dieu, c'est elle qui met au monde ses membres, c'est-à-dire ses fidèles ». Marie est la mère du Christ selon la chair et sa fille selon l'esprit, mais elle est encore « spirituellement la mère de ses membres, que nous sommes, car elle a coopéré par sa charité à la naissance, dans l'Eglise, des fidèles qui sont les membres de ce chef ». Tous ceux qui vivent dans la charité participent de même à cette maternité spirituelle de l'Eglise, et cela est vrai non pas seulement des mères qui présentent leur enfant au baptême dans *la foi qui opère par la charité* (*Gal.*, 5, 6), mais « les chrétiennes mariées et les vierges consacrées à Dieu, dont la conduite est sainte, dont *la charité procède d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère* (*1 Tim.*, 1, 5), sont elles aussi spirituellement les mères du Christ parce qu'elles font la volonté de son Père » et coopèrent, par l'effet de cette charité, à l'enfantement spirituel des chrétiens (*De sancta virg.*, 5-7 ; *B. A.*, 3, p. 202-208).

Quelques années plus tard, autour de 408-410[14], Augustin

14. Cf. notre article « Similitudo et la définition du réalisme sacramentel d'après l'Epître 98, 9-10 de saint Augustin », dans *Revue des études augustiniennes*, 1961, p. 322.

dut pousser encore plus avant ses réflexions sur ce point. Boniface, l'évêque de Cataqua, lui avait envoyé un certain nombre de questions embarrassantes concernant le baptême des petits enfants. Il lui avait objecté en particulier : si la foi des parents ou des parrains est nécessaire[15], que faut-il penser du baptême de ces enfants qu'on présente comme à un rite magique, dans l'espoir de leur conserver ou de leur rendre la santé corporelle et sans aucun souci de leur régénération spirituelle ? Ce défaut dans l'intention, répond Augustin, ne nuit pas à la sanctification de ces enfants[16]. Par leurs gestes et par leurs réponses, les parents ou les parrains ont un rôle nécessaire dans la célébration du sacrement, mais c'est l'Esprit-Saint qui est le seul principe de la régénération, « le Saint-Esprit qui habite dans les saints et qui les fond par le feu de la charité dans l'unité de la Colombe » : or il agit même par le ministère, non seulement des ignorants, mais encore des indignes. Cependant le véritable canal de son action est l'Eglise sainte, car « les petits enfants sont présentés à la réception de la grâce spirituelle non pas tant par ceux qui les portent dans leurs bras, — bien qu'ils soient présentés par eux aussi, s'ils sont eux-mêmes de bons fidèles, — que par la société universelle des saints et des fidèles. Il faut comprendre en effet qu'ils sont présentés par tous ceux qui s'en réjouissent et dont la sainte charité personnelle les aide à recevoir la communication du Saint-Esprit. Cela s'accomplit donc par toute la mère Eglise parce que c'est elle, tout entière, qui enfante tous et chacun des baptisés » (*Epist.*, 98, 5 ; *P.L.*, 33, 361-362).

Tous ces textes nous montrent donc comment, dans le mystère de l'unité du Corps du Christ, notre responsabilité s'étend incomparablement plus loin que le champ de notre cons-

15. C'était la position qu'Augustin avait tenue dans le *De lib. arbit.*, 3, 23, 67 : se fondant sur l'autorité de l'Eglise et alléguant l'exemple de la veuve de Naïm dont la foi avait servi à la résurrection de son fils, il avait écrit : « Ce qui est utile au petit enfant, c'est la foi de ceux qui l'offrent pour le consacrer à Dieu ».

16. Cf. J.-C. DIDIER, « Saint Augustin et le baptême des enfants », dans *Revue des études augustiniennes*, 1956, p. 116.

cience, mais ils soulignent avec non moins d'insistance la nécessité qui s'impose à nous de vivre et de croître dans cette charité que l'Esprit-Saint répand en nos cœurs, pour répondre à notre vocation de chrétiens et faire face à ces responsabilités que le Seigneur a voulu confier à tous à l'intérieur de son Eglise.

COMMUNION DE VIE DANS LA CHARITÉ

Il ne saurait être question, pour Augustin, d'une sainteté individualiste et fermée sur soi, qui se développerait pour elle-même et prétendrait se couper des autres. Toute sainteté, parce qu'elle provient du Christ, est celle aussi de tout son Corps. Reliés au Christ, nous sommes tous liés ensemble ; membres de son Corps, nous sommes membres les uns des autres (*Rom.*, 12, 5)[17].

Les âmes ne perdent rien de leur personnalité, mais la force unifiante de la charité est telle que de toutes ces âmes qui s'aiment elle fait une seule âme, de tous ces cœurs un seul cœur (cf. *In Jo. Ev. tr.*, 14, 9 et 39,5, citant *Act.*, 4, 32), réalisant ainsi entre les hommes une unité qui est un vestige de cette unité qui existe entre les Personnes divines[18].

Qu'importe même qu'ils se trouvent éloignés par la distance matérielle, cette unité n'en subsiste pas moins, car elle est d'ordre spirituel. Aussi Augustin peut-il écrire pour consoler deux prêtres qui étaient retournés dans leur paroisse, après lui avoir fait la joie de leur visite : « Nous sommes dans cette Eglise qui, par la bonté de Dieu, et bien qu'elle s'étende partout et soit répandue dans l'univers, n'en est pas moins l'immense corps unique de cette unique et si grande tête qu'est le Sauveur... Aussi, à supposer que mon absence m'éloigne encore plus de vous dans les terres les plus reculées, nous res-

---

17. Cf. R. BRUNET, « Charité et communion des saints chez saint Augustin », dans *Revue d'ascétique et de mystique,* 1955, p. 386-398.

18. Cf. M. NÉDONCELLE, « L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité ? », dans *Augustinus Magister,* Paris, 1954, p. 595-602.

terions pourtant ensemble en celui du corps unique de qui nous ne devons pas nous séparer. Car si nous habitions dans la même maison, on dirait que nous sommes ensemble ; combien plus sommes-nous ensemble quand nous sommes ensemble dans un seul corps » (*Epist.*, 142, 1 ; *P. L.*, 33, 584).

Mystérieusement, cet amour nous unit même à de multiples frères inconnus à travers le monde, dont nous ne verrons jamais le visage ici-bas, mais qui forment avec nous le même Corps du Christ, animé par le même Esprit-Saint. Par conséquent, pour savoir s'il possède le Saint-Esprit, « que chacun interroge son cœur. S'il aime son frère, l'Esprit-Saint demeure en lui... Qu'il voie s'il a en lui l'amour de la Paix et de l'Unité, l'amour de l'Eglise répandue par toute la terre. Qu'il ne s'attache pas seulement à aimer le frère qu'il a devant lui : nous avons en effet quantité de frères que nous ne voyons pas et auxquels nous sommes rattachés dans l'unité de l'Esprit... Nous sommes dans un même corps, nous avons au ciel la même tête » (*In Jo. Ep. tr.*, 6, 10 ; trad. P. AGAESSE, Sources chrétiennes 75, p. 299).

L'unité du Corps du Christ est celle d'un corps vivant : le Saint-Esprit qui l'anime donne à chaque membre sa vocation propre et la fonction qu'il doit exercer pour l'avantage de tous, mais il donne aussi à tous la même vie. C'est pareillement ce que fait l'âme dans le corps : elle dispense la vie à tous les membres et c'est elle, selon la théorie d'Augustin, qui met en mouvement les différents sens et qui est le sujet des sensations. Grâce à elle par conséquent, dans le corps « les fonctions sont diverses, la vie est commune. Ainsi en est-il dans l'Eglise de Dieu : elle fait des miracles en certains saints, elle enseigne la vérité en d'autres saints ; elle garde la virginité en certains saints, elle garde la chasteté conjugale en d'autres saints ; elle fait ceci dans les uns et cela dans les autres. Chacun opère son œuvre propre, mais ils vivent de la même vie. Ce qu'est l'âme pour le corps de l'homme, le Saint-Esprit l'est pour le Corps du Christ, qui est l'Eglise : le Saint-Esprit fait dans toute l'Eglise ce que fait l'âme dans tous les

membres d'un même corps » (*Sermon* 267, 4, 4 ; *P.L.*, 38, 1231 ; cf. *Sermon* 268, 2).

Sous la motion de l'Esprit-Saint, chaque membre agit pour le bien du Corps entier ; tous bénéficient de ce qu'il fait, comme lui-même, à la mesure de sa charité, participe à l'œuvre de tous les autres. Les dons sont multiples à l'intérieur de l'Eglise (cf. *1 Cor.*, 12, 28), et cette multiplicité est nécessaire au bon fonctionnement de l'ensemble, mais personne ne doit se glorifier du don qu'il a reçu comme s'il lui appartenait en propre et ne tendait pas à l'utilité de tous, et personne ne doit envier le don des autres puisque, dans l'unité du même corps, grâce au lien de la charité, il en profite comme d'un don qui lui est propre : par conséquent, « que personne ne s'attriste de voir que ne lui a pas été accordé ce qui a été accordé à un autre ; qu'il ait la charité, qu'il ne jalouse pas celui qui possède et il possède avec lui ce qu'il ne possède pas en lui-même. En effet, tout ce que possède mon frère est à moi, si je l'aime sans le jalouser. Je ne le possède pas en moi-même, mais je le possède en lui ; pourtant cela ne serait pas à moi, si nous n'étions pas dans le même Corps et sous la dépendance de la même tête » (*Sermon* Denis 19,4 ; édit. G. MORIN, p. 102).

L'appartenance à ce Corps unique dépend de la charité : celle-ci est dans l'Eglise comme la santé dans le corps (*Sermon* Denis 19,6). « Quiconque se refroidit dans la charité est un malade dans le Corps du Christ » (*Sermon* 137, 1) et, membre malade, il participe d'autant moins à la vie de l'ensemble, il reçoit d'autant moins de cette richesse commune que ses liens avec les autres sont plus détendus. Celui qui aime au contraire possède, de par sa charité, tout ce qu'il est heureux de trouver en chacun de ses frères et dans l'Eglise : « Tu penses peut-être que tu n'as aucun de ces dons dont parle l'Apôtre (*1 Cor.*, 12, 7-10). Si tu aimes, tu ne peux pas dire que tu n'as rien, car si tu aimes l'Unité, quiconque en elle possède quelque chose le possède aussi pour toi. Supprime la jalousie et ce que je possède est à toi et, si à mon tour je supprime la jalousie, ce que tu as est à moi. L'envie sépare, la santé unit... Aie la charité et tu auras tout » (*In Jo. Ev. tr.*, 32, 8 ; *P. L.*, 35, 1646).

La charité nous oblige donc à sortir de nous-mêmes pour dépasser l'ordre du tien et du mien. Et plus elle est profonde, plus elle nous amène à nous élever au-dessus des biens particuliers, celui des personnes et celui des communautés restreintes, plus elle s'étend au bien de la communauté totale, et plus, du fait même, elle donne participation au bien de tous. C'est ce regard et cet amour universels qu'Augustin cherchait à susciter dans les chrétiens d'Hippone : leur racontant un jour que Léporius avait distribué tous ses biens ailleurs avant de devenir l'un de leurs prêtres, il leur demande de n'en avoir aucun regret car, leur explique-t-il, il a fait ce geste « dans l'Unité du Christ et l'Eglise est une. Partout où s'accomplit une œuvre bonne, elle nous appartient à nous aussi, si nous savons nous en réjouir » (*Sermon* 356, 10 ; édit. C. LAMBOT, p. 139).

Au hasard de sa correspondance et de ses sermons, Augustin fait de multiples applications de ces principes. Les Eglises se trouvent dans des situations très différentes : les unes jouissent de la paix, les autres connaissent la tribulation, mais l'amour qui les rend solidaires les unes des autres et qui les unit comme les membres d'un même corps fait que les premières s'attristent des épreuves des autres et que les secondes sont consolées, au milieu de leurs peines, en songeant à la paix des premières (*En. in Ps.*, 30, en. 2, ser. 2, 1).

C'est dans cette solidarité, qui unit au sein de l'Eglise actifs et contemplatifs, qu'Augustin trouve lui-même sa propre consolation. Il aurait souhaité demeurer dans son monastère pour avoir le loisir de prier et d'étudier en paix la Parole de Dieu, mais il est accablé par le fardeau de la charge épiscopale, le poids de ses responsabilités, la dispersion de ses occupations et de ses soucis, et sa nostalgie de la vie contemplative est si forte qu'il forme un moment le projet de s'enfuir dans la solitude. Mais il écrit vers le même temps à l'abbé du monastère de Capraria et à ses moines, qui mènent la vie de ses désirs, non pour se plaindre, mais pour les exhorter à plus de générosité et implorer le secours de leurs prières : « Quand nous songeons au repos que vous goûtez dans le Christ, même

nous, alors que nous sommes tournés et retournés dans des travaux multiples et durs, nous nous reposons dans votre charité. Car nous formons un seul corps sous une tête unique, si bien qu'en nous vous connaissez les embarras de l'action et que nous sommes en vous dans la contemplation, puisque, *si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui et que, si un membre est glorifié, tous les membres se réjouissent avec lui* (*1 Cor.*, 12, 26) » (*Epist.*, 48, 1 ; *P. L.*, 33, 187). Une douzaine d'années plus tard, il reprend la même citation de l'Apôtre pour redire à un autre de ses correspondants : « Au milieu des difficultés qui nous tourmentent, quand nous pensons que certains de nos frères jouissent de quelque repos, nous en sommes grandement réconfortés, en tant que nous vivons nous-mêms en eu xune vie plus calme et plus tranquille » (*Epist.*, 145, 2 ; *P. L.*, 33, 593).

Si la force unifiante de l'amour est si puissante qu'elle permet aux chrétiens mariés de s'associer aux vertus de la vie religieuse que leur état les empêche de pratiquer (*En. in Ps.*, 121, 10), elle permet encore de dépasser les horizons terrestres et la séparation des siècles. Aux fêtes de martyrs, l'évêque qui prêche leur panégyrique se plaît à rappeler tout ce que nous devons à leurs exemples, à leurs prières et à leur mort. Leur sang a été répandu comme une semence et la moisson s'est levée dans les champs de l'Eglise (*Sermon* 22, 4 ; 286, 4, 3 ; 301, 1 ; *En. in Ps.*, 39, 1). Nous ne prions pas pour eux, mais nous avons à nous recommander à la prière de ces amis de Dieu (*Sermon* 282, 3 ; 284, 5), car ils sont nos avocats comme membres parfaits de Celui qui interpelle pour nous (*Sermon* 285, 5). Cependant ici encore le prédicateur insiste sur la charité qui doit nous unir à eux, dans l'admiration de leur courage et la joie de leur béatitude : cette fierté aimante de leurs vertus nous met déjà, affirme-t-il, sur la voie de leur imitation. Voici, par exemple, comment il termine l'un de ses sermons pour la fête des martyres d'Afrique, Perpétue et Félicité :

> « *Nous les imitons partiellement quand nous nous réjouissons de la vertu des meilleurs. Ils sont grands,*

nous sommes petits, mais le Seigneur a béni les petits avec les grands (Ps., *113, 13*). *Ils nous ont précédés et se sont élevés au dessus de nous. Si nous ne pouvons les suivre par nos actions, suivons-les par notre affection, suivons-les par notre joie sinon par notre gloire, suivons-les par nos désirs sinon par nos mérites, suivons-les par notre compassion sinon par nos souffrances, suivons-les par notre unité avec eux sinon par notre valeur. Que ce ne soit pas pour nous un titre méprisable que d'être les membres de ce Corps auquel appartiennent ceux à qui nous ne pouvons pas être comparés, car,* si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui, si un membre est glorifié, tous les membres se réjouissent avec lui... *Le Christ seul, qui est la tête, a donné sa vie pour nous, mais les martyrs l'ont imité, ils ont donné leur vie pour leurs frères, ils ont arrosé la terre de leur sang pour que se lève cette abondante moisson des peuples. Nous sommes donc nous-mêmes le fruit de leur peine. Nous les admirons, il nous prennent en pitié ; nous les applaudissons, ils prient pour nous... Tous, cependant, nous obéissons au même Seigneur, nous suivons le même Maître, nous escortons le même Prince, nous sommes unis à la même tête, nous marchons vers la même Jérusalem, nous gardons la même charité, nous embrassons la même unité* » (Sermon *280, 6 ;* P. L., *38, 1283*).

Dans ses homélies de la Pentecôte, Augustin développe souvent un thème qu'il répète du reste en d'autres sermons et qui est une illustration nouvelle de la solidarité à l'intérieur de l'Eglise. Quand ils reçurent le Saint-Esprit, les Apôtres se mirent à parler dans toutes les langues ; pourquoi le même miracle ne se reproduit-il plus aujourd'hui dans les fidèles qui le reçoivent ? Faut-il penser que les dons de Dieu se sont amoindris ou qu'ils ont perdu de leur efficacité ? Non ; le don des langues au jour de la Pentecôte était une prophétie : il manifestait l'appel adressé à toutes les nations à former la

société des fils de Dieu et des membres du Christ ; chacun parlait toutes les langues, mais en signe de l'unité à venir (Cf. *Sermon* 266, 2 ; 268, 1 et 2 ; 269, 1 ; 270, 6 ; 271). « L'Eglise alors n'était pas répandue dans tout l'univers ; aussi voyait-on se réaliser en un seul homme l'annonce de ce qui s'accomplirait en tous... Mais à présent tout le Corps du Christ parle toutes les langues et, celles qu'il ne parle pas encore, il les parlera un jour. Car l'Eglise grandira jusqu'à ce qu'elle s'étende à toutes les langues » (*En. in Ps.*, 147, 19 ; *P. L.*, 38, 1929). La réalité a remplacé la prophétie : « L'unité elle-même parle comme un seul homme parlait autrefois » (*In Jo. Ev. tr.*, 32, 7) ; il n'est donc plus nécessaire que le don des langues soit accordé aux fidèles, puisque maintenant, dans cette unité de la *Catholica*, chacun parle toutes les langues qu'elle parle : « J'ose le dire, je parle toutes les langues ; je suis dans le Corps du Christ, je suis dans l'Eglise du Christ ; si le Corps du Christ parle maintenant toutes les langues, je parle moi aussi toutes les langues, je parle le grec, le syriaque et l'hébreu, je parle les langues de toutes les nations puisque je suis dans l'unité de toutes les nations » (*En. in Ps.*, 147, 19).

C'est encore en invoquant cette mystérieuse solidarité de tous dans le Corps du Christ qu'Augustin conseille de répondre aux païens ignorants qui reprochent aux fidèles de ne pas opérer de miracles comme les Apôtres :

> « *Toi qui m'objectes : Tu n'es pas juste puisque tu ne fais pas de miracles, tu pourrais aussi objecter à l'oreille : Tu n'es pas dans le corps puisque tu ne vois pas. Fais des miracles, dis-tu, comme Pierre en a fait. Mais c'est aussi pour moi que Pierre a fait des miracles, parce que je suis dans ce Corps où était Pierre quand il les a faits ; en lui, je puis ce qu'il peut, puisque je ne suis pas séparé de lui ; si je puis moins, il compatit à ma faiblesse ; s'il peut davantage, je m'associe à sa joie* » (En. in Ps., *130, 6 ; P. L., 37, 1707-1708 ; cf.* In Jo. Ev. tr., *13, 17*).

*
* *

En chacune des trois parties de cette étude, nous avons

noté l'insistance d'Augustin sur la charité. Il importe donc en terminant de souligner encore une fois comment l'Eglise est avant tout pour lui réalité intérieure, communauté d'amour et de vie. Il n'a cessé de redire en effet tout au long de la controverse antidonatiste qu'il ne suffisait pas d'avoir été agrégé par le baptême au Corps du Christ pour vivre en union avec le Christ et avec ses membres et tenir son rôle dans l'organisme total. Il a su mettre en évidence que l'Eglise était composée ici-bas de bons et de méchants, comme le champ où poussent ensemble le blé et l'ivraie, comme le filet qui ramène au rivage de bons et de mauvais poissons, comme, avant le vannage, l'aire où se mêlent la balle et le bon grain. Il a souligné qu'on peut appartenir à l'Eglise par la communion des sacrements, sans être cette Eglise qui est la société des saints, la Colombe, l'Epouse sans tache ni ride, laquelle ne se trouve qu'en ceux qui possèdent l'Esprit-Saint et vivent dans la charité. « C'est en aimant, dit-il, qu'on devient l'un des membres du Fils de Dieu et l'on entre par la dilection dans l'Unité du Corps du Christ » (*In Jo. Ep. tr.*, 10, 3). Aussi, très logiquement, ne manque-t-il pas de répéter à l'adresse des Donatistes, qui s'étaient séparés de l'Eglise : Qu'ils aient la charité, qu'ils aiment l'Unité et la Colombe les introduira à l'intérieur de l'arche (*In Jo. Ev. tr.*, 6, 19).

La maison de Dieu qui se construit sur la terre, l'Eglise, « est fondée sur la foi, elle s'élève par l'espérance, elle s'achève dans la dilection » (*Sermon* 27, 1). Ce qui est vrai de l'ensemble du Corps se vérifie en chacun de ses membres : c'est par la foi, l'espérance et la charité que chacun est lié au Christ et dans le Christ, à tous ses membres; c'est la qualité de sa foi, de son espérance et de sa charité qui mesure en chacun la profondeur de sa vie dans le Christ et de sa communion avec les membres de son Corps.

On ne saurait méconnaître l'importance de toutes ces vues pour le dialogue œcuménique. Par sa proximité avec chacun, Augustin peut nous rapprocher les uns des autres et nous aider à mieux nous comprendre tous.

Marie-François Berrouard, o. p.

LA COMMUNION DES SAINTS DANS LES ÉGLISES DE LA RÉFORME

La communion des saints dans sa dimension terrestre

Confessée dans le Symbole des Apôtres, la communion des saints fait partie de ce que les protestants croient de l'Eglise et de son mystère[1]. Une première question se pose : comment comprendre cette communion ? Les « saints » représentent-ils ici des personnes en communion mutuelle ou les sacrements (et toute l'œuvre du Christ et de l'Esprit qu'ils signifient et résument) auxquels les chrétiens communient ? Le grec ni le latin ne permettent de trancher la question. Et Karl Barth écrit à ce sujet : « Je ne voudrais pas trancher le débat, mais demander à ce propos si cette double signification n'a pas un sens profond qu'il vaut la peine de respecter. Ce n'est en effet que lorsqu'on maintient les deux interprétations l'une à côté de l'autre que l'on donne au mot son sens plein et vrai (...) Les *sancti* sont mis à part pour participer aux dons saints, aux œuvres saintes, aux *sancta* »[2].

Calvin de même donnait de la communion des saints une définition qui inclut les deux sens possibles : « La conjonction en laquelle Jésus-Christ unit ses fidèles (...) qu'ils communiquent ensemble à tous biens »[3]. Ainsi se trouve particulièrement souligné, dans le Symbole, l'unité des membres dans

1. Pour une étude plus ample, cf. notre *Unité des croyants au ciel et sur la terre,* Taizé, 1962.

2. *Esquisse d'une dogmatique,* Neuchâtel, 1950, p. 141.

3. *Institution chrétienne,* 1541, Paris, 1935, II, p. 124.

l'Eglise, et la réciprocité des dons, des charismes, des biens matériels et spirituels : « Comme s'il était dit que les saints sont assemblés à telle condition à la société de Christ qu'ils doivent mutuellement communiquer entre eux tous les dons qui leur sont conférés de Dieu »[4].

Dans un sermon de 1519 sur la cène, Luther a particulièrement exprimé que l'eucharistie, « sacrement de l'amour », a « pour signification la communion de tous les saints », et il en a montré les implications : la communion eucharistique nous donne en partage tous les dons du Christ et de ses saints ; en retour, les souffrances aussi, et même le péché deviennent communs : « L'amour s'allume à l'amour et s'y unit »[5].

Luther a célébré la grâce et même la gloire de ce mystère de la solidarité dans le Christ : « Telle est la communion des saints dans laquelle nous nous glorifions (...) C'est ainsi que les autres portent mon fardeau, leur force est mienne. La foi de l'Eglise vient au secours de ma crainte, la chasteté des autres subvient à ma tentation charnelle, les jeûnes des autres me sont un gain, l'oraison de mon prochain intercède pour moi. Qui pourrait désespérer dans ses péchés ? Qui ne se réjouirait dans ses peines puisqu'il ne porte plus lui-même ses péchés et ses peines, ou, s'il les porte, il ne les porte plus seul ? Tant de saints fils de Dieu lui viennent en aide, et finalement le Christ lui-même. Telle est dans sa grandeur la communion des saints, l'Eglise du Christ »[6].

Luther a aussi montré l'exigence concrète et sans limite que comporte cette communion : « Tout ce que nous avons doit être mis au service du prochain, sinon c'est du vol »[7]. « Si nous avons quelque chose cela ne vient pas de nous ; or, si c'est un don de Dieu, on le doit à la charité ; telle est la loi du Christ (...) Ainsi ma science n'est pas mienne, elle est

4. *Institution chrétienne*, 1560, IV, I, 3.
5. *Von dem hochwürdigen Sakrament...*, *W. A.*, II, p. 743 ss.
6. *Tessaradecas consolatoria...*, 1520, ch. VI, *W. A.*, VI, p. 131.
7. *Sermon auf dem Palmtag* (29 mars 1523), *W. A.*, XII, p. 470.

pour les incultes auxquels je la dois ; ma chasteté n'est pas mienne, elle est pour ceux qui pèchent charnellement, c'est-à-dire que je dois la faire servir en l'offrant à Dieu pour eux, en les soutenant, en les excusant, et ainsi en voilant par mon honnêteté leur honte devant Dieu et devant les hommes (...) C'est ainsi encore que ma sagesse est pour les sots, ma puissance pour les opprimés, mes richesses pour les pauvres, ma jutice pour les pécheurs »[8].

C'est assurément la dimension terrestre de la communion des saints qui intéresse Luther. Il réagit plus ou moins explicitement contre la tendance de la fin du Moyen Age à accentuer très fortement la solidarité entre le chrétien de la terre et les saints du ciel. Plus généralement on sait combien la Réforme s'est opposée avec vigueur à une dévotion qui lui semblait envahie par le culte des saints, et qui lui paraissait de la sorte relativiser d'autant le rôle unique et la grâce du Christ dans le salut. La question qui se pose est alors la suivante : réagissant contre des excès, la Réforme a-t-elle limité la communion des saints à ce qu'on est convenu d'appeler l'Eglise militante ? A-t-elle nié toute solidarité entre les chrétiens du temps présent et ceux qui les ont précédés ? Avant de pouvoir répondre à cette question il faut s'interroger — au moins brièvement — sur un point qui la commande : quelle est pour la Réforme la situation de ceux qui sont morts dans la foi ?

Les morts dans la foi

En ce domaine la position d'un Calvin, par exemple, est traditionnelle — et même un peu platonisante : pour les fidèles la mort est une délivrance et un passage pour entrer dans le Royaume ; « les âmes (des fidèles) vivent devant Dieu après qu'elles sont séparées du corps ». L'habitation céleste dont parle saint Paul (*2 Cor.* 5, 2) est commencée dans l'état bienheureux de l'âme après la mort, la résurrec-

8. *In Epist. Pauli ad Galatas comment.* (1519), *W. A.*, II, p. 606.

tion finale en étant l'accomplissement[9]. Cette opinion a été classique dans le protestantisme, avec le risque d'un spiritualisme qui s'intéressait plus au sort immédiat de l'âme qu'à la résurrection au dernier jour. Une réaction s'est alors manifestée récemment, refusant comme non biblique ce dualisme âme - corps, et soulignant avec force que la foi chrétienne nous fait attendre à la fin des temps la résurrection de la personne dans sa totalité. En attendant, les morts sont-ils tout simplement morts ? C'est ce qui semble ressortir des affirmations de certains protestants actuellement. D'autres pensent que la résurrection est immédiate : la mort qui nous arrache à ce monde nous arracherait aussi au temps terrestre — ce qui n'exclut pas forcément l'idée que cette résurrection attend encore sa plénitude, liée qu'elle est à celle de l'humanité et du cosmos.

Dans les deux cas, de manière opposée, on tend à faire violence à des affirmations du Nouveau Testament, en optant soit pour celles qui se rapportent à la résurrection finale, soit pour celles qui ont trait à la communion immédiate avec le Christ. Mais plusieurs exégètes ont rappelé récemment que ces deux lignes d'affirmations ne sont pas opposées dans le Nouveau Testament, et qu'on ne saurait en particulier négliger ce que dit saint Paul des morts recueillis dès à présent auprès du Seigneur ; la mort terrestre ne saurait briser, ni même suspendre temporairement notre vie dans le Christ par le Saint-Esprit. Il faut donc affirmer en même temps la résurrection finale et l'idée d'un repos et d'une attente des fidèles dans la paix du Christ. C'est ce qu'a défendu notamment O. Cullmann[10], mais en voulant malheureusement décrire cet état intermédiaire comme un sommeil, alors que saint Paul, se réjouissant de rejoindre le Christ, ne se réjouit manifestement pas d'aller dormir ! La *Confession de foi écossaise* de 1560 disait bien : « Les élus qui sont morts se reposent en

9. *Commentaire du Nouveau Testament*, t. III *ad loc.*, t. IV *ad Phil.*, 1, 21.

10. « Immortalité de l'âme ou résurrection des morts ? », dans *Verbum Caro*, 32, 1956, p. 58 ss.

paix de leurs œuvres (*Apoc.*, 14, 3), non qu'ils soient plongés dans le sommeil ou l'oubli, comme l'affirment certains fantasques, mais parce qu'ils sont délivrés de toute crainte, de tout tourment et de toute tentation auxquels nous et tous les élus de Dieu sommes soumis en cette vie »[11].

A vrai dire, la conception moderne de l'homme et du monde permet difficilement non seulement de se représenter, mais même de concevoir cet état d'existence non corporelle. D'ailleurs la difficulté d'harmoniser les deux affirmations du Nouveau Testament sur la vie immédiate près du Christ et sur la résurrection au dernier jour, n'est ni nouvelle ni typiquement protestante. Peut-être faut-il dire que notre esprit est incapable de surmonter cette contradiction apparente, parce que le rapport du temps et de l'éternité lui échappe pour une très large part[12] ? Toujours est-il que les hésitations de la théologie sur ces problèmes ne sauraient faire renoncer à cette assurance de la foi : l'être nouveau, l'homme intérieur qui se construit ici-bas en nous dans notre communion avec le Christ, fait déjà partie du monde nouveau et ne peut être la proie de la mort. Ce qui fait l'essentiel de la personne est recueilli près du Seigneur, dans l'attente de la plénitude finale, mais aussi dans la joie de la proximité divine. Que beaucoup de protestants ne veuillent pas en dire plus sur ce sujet, c'est certain ; mais, sauf exceptions, ils n'en disent pas moins — et c'est l'essentiel.

« L'Eglise, affirmait la *Confession de foi écossaise* (1560), comprend aussi bien les élus qui sont morts et les vivants engagés dans la lutte que ceux qui sont encore à venir »[13]. Et, représentatif d'un consensus protestant, le pasteur P. Maury écrivait récemment : « Mourir, ce sera retrouver notre Sauveur, et le retrouver avec toutes les dimensions de son amour, c'est-à-dire tous ceux qu'il aime »[14].

11. Trad. in K. BARTH, *Connaître Dieu et le servir*, Neuchâtel, 1945, p. 22 s.
12. Cf. E. BRUNNER, *Dogmatique*, t. II, Genève, 1967, p. 478 ss.
13. Art. 18, in *op. cit.*, p. 22.
14. « L'homme et la mort », dans *Foi et vie*, 1959, 3, p. 259.

Mais, s'il est dans la tradition de la Réforme de ne pas vouloir spéculer sur l'état des défunts recueillis en Christ, il est plus encore dans sa tradition de se garder de toute spéculation trop humaine sur la solidarité qui nous lie à eux. Contre l'idée que les saints s'agiteraient à notre service, et contre toute imagination égocentrique à ce sujet, les Réformateurs ont refusé tout ce qui pouvait suggérer une communication directe avec les défunts. Dans le même sens, Jean Bosc écrit : « Que cette communion avec l'Eglise triomphante existe, cela est certain ; mais nous ne le savons et n'y participons qu'en Jésus-Christ et par la foi. Croire que l'Eglise triomphante appartient à la communion des saints, c'est croire que Jésus-Christ règne sur tous les siens, et qu'en lui nous sommes unis. Ce n'est pas imaginer la possibilité d'une relation personnelle avec ceux qui nous ont précédés »[15].

Les premiers versets du chapitre 12 de l'*Epître aux Hébreux*, sur la nuée de témoins qui nous environne, sont certainement le passage biblique qui exprime le plus nettement la proximité inouïe et l'incommensurable solidarité existant entre nous et tous ceux qui nous ont précédés dans la course. Mais ce passage précise que nous vivons cette solidarité les yeux fixés sur le Christ. Selon la théologie protestante, c'est dans le Christ qu'on rejoint les saints, non par ceux-ci qu'on atteint le Christ — encore que les saints ne soient pas sans encourager mystérieusement notre mouvement vers le Christ.

Comment s'exprime cette communion avec ceux que le Christ a recueillis ? Sans être muette sur ce sujet, comme on le verra, la Réforme néanmoins s'est expliquée avec une liberté fortement limitée par la critique que nécessitait à ses yeux le foisonnement du culte des saints à cette époque. Mais cette critique n'est pas massive, elle distingue les problèmes, et c'est ce que nous devrons faire aussi en abordant successivement diverses expressions de la communion des saints.

15. *L'office royal du Seigneur Jésus-Christ*, Genève, 1957, p. 116.

Précisons au préalable que, sans différencier nettement les « saints » et les défunts, les textes de la Réforme laissent cependant percevoir une inévitable et légitime distinction entre les grands témoins du Christ, dont le charisme et l'obéissance ont marqué profondément l'Eglise, et tous ceux qui — peut-être à tort — n'ont pas laissé de souvenir précis, sinon chez leurs proches.

L'honneur des saints

Traditionnellement, l'honneur que l'on veut rendre à la grâce active dans les saints et à la manière dont ceux-ci ont vécu de cette grâce, s'exprime sous deux formes : d'une part dans le désir de les imiter, d'autre part dans une louange qui s'adresse à Dieu à leur sujet. On retrouve ces deux dimensions de l'honneur des saints dans les premiers textes de la Réforme, mais ces derniers font en général une distinction intéressante entre l'imitation de l'exemple des saints et l'affermissement de notre foi quand nous prenons conscience de ce que Dieu a été dans leur vie.

Autrement dit on honore d'abord les saints en considérant d'abord dans leur existence l'intervention particulière de la grâce. Citons Calvin à ce sujet : « Nous reconnaissons trop maigrement la bénignité de Dieu à exaucer les siens, sinon que par l'expérience des saints qui ont été exaucés, nous soyons confirmés en plus certaine fiance de ses promesses »[16].

Pour ce qui est de l'imitation des saints, les textes abondent. Calvin le note : si l'*Epître aux Hébreux* rappelle tant de saints serviteurs de Dieu, c'est dans un but précis : « A savoir qu'un chacun se dispose à les imiter (...) Car les vertus des saints sont comme témoignages pour nous confirmer à ce que, les ayant pour conducteurs et compagnons, nous allions à Dieu plus allégrement et courageusement »[17]. Et la *Confession helvétique postérieure* (1566) : « Nous désirons ardem-

16. *Institution chrétienne*, III, XX, 26 ; cf. aussi MELANCHTON, *Apol. Conf. Augsb.*, XXI, 5.

17. *Commentaire du Nouveau Testament*, t. IV, *ad Hebr.*, 12, 1.

ment être imitateurs de leur foi et vertus, et participer avec eux au salut éternel. Nous confessons que ce n'est point sans fruit qu'en temps et lieux convenables la mémoire des saints est recommandée au peuple ès prêches et sermons publiques, et que l'exemple des saints est proposé pour être imité »[18].

On a eu soin par ailleurs de préciser qu'il ne s'agit pas d'une imitation servile, mais réfléchie en fonction de la vocation propre de chacun[19] ; on a pris garde aussi de souligner que l'attention ne doit pas se porter sur les actes des saints en oubliant de considérer la grâce qui les anime ; c'est donc la foi des Pères d'abord qu'il s'agit d'imiter[20].

Pourtant tout ceci demeurerait trop pragmatique et réduit à des dimensions trop humaines si l'honneur des saints ne s'exprimait en même temps dans une louange à Dieu. Faisant l'apologie de la confession de foi luthérienne dite *Confession d'Augsbourg* (1530), Mélanchton écrit : « Notre confession approuve les honneurs rendus aux saints (...) dont le premier est l'action de grâce. Nous devons en effet rendre grâce à Dieu de ce qu'il nous ait montré des exemples de sa miséricorde, de ce qu'il se soit signifié dans sa volonté de sauver les hommes, de ce qu'il ait donné à l'Eglise des docteurs et d'autres dons. Ces dons, puisqu'ils sont si grands, nous devons les tenir en grande estime ; nous devons louer les saints eux-mêmes, qui ont usé de ces dons avec fidélité, de même que le Christ loue ses fidèles serviteurs »[21].

Les textes de la Réforme ne s'expriment pas tous si librement, en raison des formes contestables et foisonnantes qu'avait prises cet honneur à la fin du Moyen Age. Les paroles suivantes de Calvin expriment bien sa pensée : « On nous reproche que nous sommes ennemis des saints et des saintes, et que nous défendons de leur porter honneur. Mais c'est sans propos, car nous rendons aux saints l'honneur que

---

18. Ed. Courvoisier, Neuchâtel, 1944, ch. III et XXIV, p. 52 et 131.
19. *Confession d'Augsbourg*, XXI, 1.
20. *Apol. Conf. Augsb.*, III, 90.
21. *Ibid.*, XXI, 4.

Dieu leur attribue. Seulement nous ne pouvons souffrir que l'on en fasse des idoles, les constituant au lieu de Dieu ou de son Fils notre Sauveur, ce qu'ils ne demandent pas aussi, mais au contraire le prennent à grande injure »[22].

Chez les réformés cet honneur n'a guère trouvé d'expression concrète, mais il en fut autrement chez les luthériens. Luther a voulu conserver les fêtes de la Vierge, des Apôtres, de saint Michel (« pour honorer et louer notre cher Seigneur Dieu d'avoir ordonné les anges à notre service »), de saint Jean-Baptiste (« à cause de notre Dieu bien-aimé qui a donné au monde un prédicateur si excellent »)[23].

Une formule d'un réformé de la seconde génération résume bien l'intention de la Réforme — sinon toujours la réalisation de cette intention : « Nous honorons les saints, louant Dieu en iceux, les louant à Dieu, et nous conformant à eux par sa grâce »[24].

La prière des saints

Dans une étude sur la prière, Karl Barth notait : « Au XVIe siècle il importait de dire que les saints de l'Eglise, les trépassés n'ont pas la possibilité de nous aider. Cependant on pourrait mettre un point d'interrogation à une affirmation si catégorique. Je ne suis pas si sûr que les saints de l'Eglise ne puissent nous aider, les Réformateurs par exemple, et les saints qui sont sur la terre. Nous vivons en communion avec l'Eglise du passé et nous en recevons un secours »[25].

En fait, les Réformateurs ont cru à la prière pour nous de ceux qui sont recueillis dans le Christ, mais quand ils l'ont

---

22. Lettre à M. de Saint-Laurent, in *Lettres françaises*, I, Paris 1854, p. 294.
23. Cf. *Unterricht der Visitatoren*, cité in RIETSCHEL-GRAF, *Lehrbuch der Liturgik*, Göttingen, 1951, p. 173.
24. Philippe DU PLESSIS-MORNAY, *De l'institution, usage et doctrine du saint sacrement de l'eucharistie en l'Eglise ancienne*, Saumur, 1604, l. I, ch. VII, p. 103.
25. *La prière*, Neuchâtel, 1949, p. 13.

affirmé, c'était moins pour s'en émerveiller que pour faire des réserves ou donner des précisions : Calvin veut que l'on considère cette prière comme une affection d'amour tendue vers le Christ, un désir continuel de voir le Royaume se réaliser, et s'accomplir ainsi le salut de tout fidèle ; en outre cette prière, comme la nôtre, a pour médiateur nécessaire le Christ [26].

Pour couper court à toute superstition qui ferait des saints une sorte de messagers entre terre et ciel, ou des intercesseurs plus accessibles que le Christ, ou encore des spécialistes de certaines demandes qu'on n'ose pas adresser à Dieu, pour couper court au risque réel de faire tourner la prière des saints autour de notre personne, de ses petites misères et de ses petits projets, Mélanchton comme Calvin ont non seulement affirmé que la prière des saints est centrée sur l'accomplissement du Royaume, mais aussi qu'elle se situe sur un plan général : « Ils prient pour l'Eglise dans son ensemble » [27]. On voit bien l'intention qui se fait jour ici, celle de dégager la foi en la prière des saints d'une piété intéressée et de toute spéculation impliquant des rapports plus ou moins directs entre les saints du ciel et les chrétiens de la terre. Mais on peut se demander si cette idée d'une prière des saints seulement générale n'est pas encore une spéculation : qu'en savons-nous finalement ? L'amour n'est pas général ; mais ce qui est vrai, c'est qu'il va à l'essentiel, qu'il tend vers Dieu. Or nous ne savons rien des modalités de la prière des saints sinon qu'elle est leur amour pour nous, un amour dont le Christ est la source et le médiateur. C'est donc ici qu'il faut trouver la règle, le point d'appui solide, mais aussi la limite de ce qu'on peut légitimement croire des saints et de leur prière. Calvin l'a dit très justement : « Il n'y a nul doute que leur charité ne soit aussi enclose en la communion du corps du Christ, et qu'elle ne s'étend point plus loin que la nature de cette communion le porte » [28].

26. Cf. CALVIN, *Epître à Sadolet*, in *Trois traités*, Genève, 1934, p. 67 et *Inst. chrét.*, III, XX, 21 et 24.

27. MELANCHTON, *Apol. Conf. Augsb.*, XXI, 9.

28. *Inst. chrét.*, III, XX, 24.

Ainsi, tout en répétant souvent que l'Ecriture ne dit rien sur ce sujet — ce qui serait à considérer de plus près — et tout en critiquant un culte des saints qui leur paraissait envahissant et théologiquement contestable, les Réformateurs n'ont pas cédé à la pente la plus facile qui aurait été de tout rejeter. Ils ont eu le souci de ramener l'affirmation de la prière des saints à ses justes proportions et à sa vraie signification.

La requête adressée aux saints

Sur ce point la position de la Réforme est nette et unanime : prier les saints est impossible : d'abord parce que l'Ecriture se tait à ce sujet, ensuite parce qu'en s'adressant aux saints on postule faussement une communication directe avec eux, enfin et surtout parce que la prière ne peut s'adresser qu'à Dieu ; prier les saints ce serait les diviniser et porter atteinte à l'unique médiation du Christ. Calvin sur ce point invoquait la tradition liturgique en rappelant que la messe ni l'office ne contiennent une telle prière.

N'y a-t-il rien d'autre à ajouter ? Aux yeux des pères de la Réforme, non. Pourtant il nous semble, personnellement, que sans remettre en cause le principe d'une prière adressée à Dieu seul, on pourrait se demander comment vont s'exprimer liturgiquement notre assurance et notre joie concernant la prière des saints recueillis en Christ. Si la liturgie romaine ne s'adresse pas aux saints dans une prière, il lui arrive de parler à Dieu de leur prière, et il lui arrive aussi, dans la litanie des Saints, de leur dire : « Priez pour nous ». Ce sont là deux formes d'expressions que la Réforme n'a pas examinées pour elle-mêmes — ce qui s'explique par la conjoncture historique. Aujourd'hui les protestants pourraient être plus nuancés : de fait, le « priez pour nous », surtout s'il ne s'adresse pas à un saint isolé mais à leur multitude, nous paraît exprimer avec bonheur deux réalités complémentaires : 1. il considère les saints comme des frères en la foi, de la même manière qu'on ne prie pas les chrétiens de la terre mais qu'on

se recommande à leur prière ; 2. il exprime avec lyrisme et audace cette certitude de l'*Epître aux Hébreux* : la nuée des témoins, dans la communion du Christ, est une réalité d'une densité et d'une proximité indicibles.

Le mémorial des défunts

Sur ce point encore les positions de la Réforme sont fortement marquées par une réaction face à la manière dont la mort et le souci des morts avaient peu à peu envahi la piété. Dans la multiplication des messes, des prières, des bonnes œuvres, des indulgences pour les défunts, s'exprimait une angoisse humaine à laquelle des Réformateurs ont fermement voulu opposer l'évangile du salut et la foi dans l'amour de Dieu.

Depuis longtemps pour légitimer les suffrages pour les défunts, on avait mis en avant l'utilité de ces suffrages. C'était, pensons-nous, courir le risque de leur donner un fondement théologique insuffisant et de mal saisir leur sens profond. Or souvent la Réforme s'est laissée imposer cette problématique et c'est à l'intérieur de celle-ci qu'elle a formulé ses critiques. Du même coup ces critiques, aussi justes qu'elles puissent être, sont certainement plus limitées qu'elles ne le paraissent.

De fait, une intercession trop sûre de son utilité risque de manquer de liberté, de gratuité, de confiance en la grâce, elle tend à devenir besogneuse, inquiète, jamais certaine d'en avoir fait assez ; elle risque aussi d'apparaître comme un moyen de faire pression sur Dieu. C'est là précisément ce que la Réforme reproche à la prière pour les morts, en lui opposant l'affirmation que le sort des morts est maintenant entre les mains de Dieu et que nos prières pour eux ne peuvent ajouter à leur bonheur d'être près de Dieu ou remédier à leur perdition.

Mais là n'est pas la vraie question. Comment exprimer la solidarité d'amour et d'espérance qui nous lie étroitement à ceux que nous avons aimés sur la terre : voilà ce qu'il faut se demander, en se situant dans la perspective d'un amour et

d'une communion qui doivent être signifiés, sans quoi ils n'existeront pas. Quand il leur arrive de s'orienter dans cette ligne les textes de la Réforme deviennent soudain beaucoup plus positifs.

Le problème se pose d'abord au moment des funérailles. Pour couper court à toute équivoque les Eglises réformées en France avaient essayé — sans vraiment y parvenir — de supprimer absolument tout acte religieux lors de l'enterrement ; puis elles ont évolué vers un service qui, disait-on et dit-on encore parfois, ne concerne pas le mort, mais a pour but de prêcher l'évangile aux vivants. En fait ce sont là des positions de réactions qui méconnaissent la vérité profonde de cet acte par lequel l'Eglise remet à Dieu, dans l'intercession et l'espérance, l'un de ses membres. Celui-ci a été confié par Dieu sur la terre à la communion fraternelle qu'est l'Eglise, et il est impossible que l'arrachement de la mort et le retour à Dieu — avec ce qu'il a de gravité et d'espérance — ne concerne pas cette communion. Les luthériens l'on toujours reconnu : « Après le prêche, que le ministre recommande le trépassé en la main de Dieu », prescrivaient les *Ordonnances ecclésiastiques de Montbéliard* (1568) ; la liturgie de Hesse (1566) disait, à propos du défunt : « Nous t'en prions, veuille le réjouir pleinement par notre Seigneur Jésus-Christ », et celle de Braunschweig (1657), élargissant la perspective, disait : « Nous t'en prions humblement, veuille éclairer chaque jour la foule bien-heureuse des âmes élues, afin que nous soyons consolés de leur départ ».

Luther — et dans une certaine mesure Calvin — admettait que le chrétien prie pour l'âme de ses proches défunts, et implore pour elle la pitié et le secours de Dieu, mais en privé et une ou deux fois seulement. Ce que les Réformateurs ne voulaient pas, c'est que l'Eglise apparaisse comme un ensemble de « morts » qui ne cessent dans l'inquiétude d'« enterrer leurs morts » (cf. *Matth.*, 8, 22), comme si le Christ n'était pas leur assurance. Cette intention est inattaquable, mais la solution l'est moins, semble-t-il : notre solidarité avec ceux qui nous précèdent mérite mieux qu'une prière seule-

ment privée et limitée à une ou deux fois ; mais en même temps elle doit exprimer une charité assurée et reconnaissante, non une inquiétude. Il faut donc parler à ce propos d'un mémorial, d'une prière qui rappelle devant Dieu, dans l'action de grâce et l'espérance, ceux qu'ils nous a donnés à aimer et que la mort n'a pas enlevés à cet amour. D'un tel mémorial la liturgie actuelle de l'Eglise presbytérienne d'Ecosse fournit un exemple typique :

« *Seigneur tout-puissant, Dieu des esprits et de toute chair, nous te rendons grâce pour tous ceux qui ont donné leur vie pour nous et qui maintenant reposent en paix ; achève en eux, nous t'en prions, les effets de ton amour, pour que la bonne œuvre que tu as commencée en eux soit rendue parfaite en vue du jour de l'apparition du Christ. Que la mémoire de leur consécration nous soit toujours un exemple, afin qu'étant fidèles jusqu'à la mort, nous recevions finalement avec eux la couronne de vie, par Jésus-Christ notre Seigneur* »[29].

L'eucharistie et le mémorial des saints et des défunts

En définitive, c'est donc dans une prière de mémorial que s'exprime le plus adéquatement le mystère de la communion des saints : un mémorial marqué très particulièrement par la louange quand on rappelle les grands témoins du Christ et qu'on se réjouit de leur prière ; un mémorial d'action de grâce aussi, mais avec une note d'attente et de confiance en la miséricorde de Dieu, quand on rappelle la grande foule des chrétiens du passé, connus ou inconnus, qui comme nous attendent encore la perfection.

Ce mémorial a sa meilleure place dans le mémorial de l'eucharistie, car la communion des saints est le fruit de la mort et de la résurrection du Christ, elle est une dimension même de son œuvre, et c'est notre communion à la vie du Christ qui nous fait entrer dans celle de son corps, l'Eglise de tous les temps.

---

29. *Book of Common Order*, 1940, Remembrance Day.

Rien de plus juste et nécessaire donc que d'évoquer, et même de convoquer en quelque manière, en célébrant le sacrifice du Christ, tous ceux qui avant nous en ont vécu et continuent à en vivre.

A propos de la communion avec ceux qui nous précèdent, comme sur tant d'autres points, les protestants — en particulier les réformés — avaient progressivement adopté une attitude plus négative et rétrécie que leurs pères du XVIe siècle. Mais depuis un certain temps, et à partir d'un mouvement qui a son origine au siècle passé, la communion des saints commence à retrouver une expression dans la prière des Eglises de la Réforme, et il se trouve que c'est justement en liaison avec le renouveau de la liturgie eucharistique.

On peut signaler à ce propos la finale de certaines préfaces, où notre louange du Dieu trois fois saint est mise en relation étroite non seulement avec celle des anges (ce qui est traditionnel) mais aussi avec celle de la communion des saints : « La grande nuée des témoins », « la multitude innombrable qui se tient devant le trône de l'Agneau immolé », « les rachetés de tous les âges »[30], « les esprits des justes parvenus à la perfection », « le cortège glorieux de ceux qui nous ont précédés et dont les noms sont inscrits au Livre de vie », « la glorieuse armée des témoins revêtus de la puissance de Dieu »[31].

En outre, dans l'Eglise réformée du Jura bernois (dont la liturgie est probablement la plus profondément renouvelée de toutes les liturgies des Eglises réformées de langue française) la prière eucharistique commune est précédée du mémorial suivant[32] :

« *Dieu vivant, dont le Fils est entré dans son règne pour nous préparer une place auprès de lui, nous nous souvenons devant toi de ceux des nôtres qui se sont endormis dans ta*

30. *Liturgie de l'Eglise réformée de France,* éd. de 1955, Préfaces commune, de Vendredi saint, de Pentecôte.

31. *Liturgie des paroisses de langue française du Canton de Berne,* 1955, Préfaces commune, de Pâques, de Pentecôte.

32. *Ibid.,* p. 116.

paix et dans la foi en tes promesses de résurrection pour la vie éternelle.

Unis en toi dans la communion de tes rachetés, nous faisons aussi mémoire de tes témoins de tous les temps qui t'ont glorifié sur la terre par leur foi et par leurs œuvres : patriarches, prophètes, apôtres, martyrs. Nous te remercions pour les dons de ton Esprit manifestés en eux et nous te demandons la grâce de suivre leur exemple, afin de participer un jour avec eux à l'héritage de ton Royaume ».

Pierre-Yves EMERY,
frère de Taizé

L'ÉGLISE DES SAINTS

chez Bernanos

Il peut paraître curieux d'interroger une œuvre littéraire même si elle émane d'un romancier qui s'avoue hautement catholique pour éclairer un dogme qui est la « pierre angulaire » de l'Eglise. N'y a-t-il pas là une fâcheuse confusion des genres qui utiliserait la littérature à des fins apologétiques et confondrait la réalité ecclésiale avec une vision imaginaire ? Peut-on espérer saisir la « Communion des Saints » dans un univers romanesque même si l'orateur s'y réfère expressément ? Il est aisé de mesurer le double risque inhérent à ce type de lecture ; il est sans doute impossible d'en éviter les insuffisances. Pourquoi alourdir, en effet, d'un essai supplémentaire l'abondante littérature qu'a suscitée l'œuvre de Bernanos ? Comment, dans une brève étude, ne pas trahir et offusquer une pensée à la fois si vigoureusement contemporaine et si étrangère à l'esprit du siècle ? Comment ne pas la bafouer radicalement en lui imposant l'unité d'un thème et d'une interrogation théologiques, alors que Bernanos récuse les systèmes, affirme expressément qu'il n'est pas théologien et nous livre une œuvre « portée dans (les) entrailles », dont le bouillonnement vital.et la force visionnaire font le romancier ou le polémiste d'exception ?

N'est-il pas tout aussi présomptueux d'attendre d'une création humaine ce qu'elle ne saurait donner : la leçon du magistère et la présence vivante du Christ Rédempteur ? Si le corps mystique apparaît à l'incroyant une notion bien difficile à éclairer, elle est pour le chrétien une réalité si exigeante que

la fiction littéraire risque de la dévier ou de l'affadir, d'en donner une version tronquée, subjective ou pathétique, également étrangères à la rectitude théologique et à la vérité ecclésiale ?

Une seule raison peut nous autoriser à persévérer dans une entreprise aussi hasardeuse : l'invitation que Bernanos lui-même nous adresse. Il se reconnaît une vocation difficile : celle de rendre sensible à des consciences obnubilées par l'esprit de ce monde, la solidarité du mal et de la grâce, cette présence en chacun de nous, à tout moment, d'un pêcheur et d'un saint, également responsables de la commune corruption ou de la collective rédemption. « *Vocatus* », Bernanos s'attribue ce qualificatif comme un mot d'ordre, car il se sent tenu de nous appeler à notre tour et de quelle voix pressante ! « Toute vocation est un appel — *vocatus* — et tout appel veut être transmis. Ceux que j'appelle ne sont évidemment pas nombreux. Ils ne changent rien aux affaires de ce monde mais c'est pour eux, c'est pour eux que je suis né ». Il nous invite à juger ce monde larvaire où rôdent les monstres, à nous arracher à ses maléfices pour entendre la Parole qui délivre, la Parole qui nous révèle la présence du surnaturel dans toute entreprise humaine. « On ne fait pas au mal sa part ». « On ne fait pas au surnaturel sa part ». Cette double affirmation du curé de Fenouille — curé désespéré de la paroisse maudite qui a déserté sa foi — définit l'alternative de notre destinée : ou l'abandon au Prince de ce monde dans un croupissement mortel, ou la difficile entreprise de salut qui travaille l'histoire humaine et soude l'immense armée souffrante, fière et laborieuse de la communion des saints. Bernanos en est le héraut et chacun de nous, le lecteur anonyme et bouleversé.

Aussi Bernanos se veut-il l'humble luthier d'une chanson éternelle, le témoin de « la sainte charité du Christ », non le porte-parole d'une idéologie chrétienne, dernier subterfuge du cléricalisme. Il ne nous donnera ni leçons de doctrine, ni pieuse exégèse, ni conseil prudentiel ; il nous affronte aux médiocres, aux pharisiens, à l'imposture. Il nous jette en Dieu comme ses saints y tombent, d'un mouvement nécessaire et voulu. Nous pouvons refuser ce rapt ; nous ne pouvons ignorer sa voix

surtout si la justesse de ses paroles, leur vérité prophétique nous aident à comprendre et ce monde, le nôtre, et sa périlleuse limitation.

Le message de Bernanos est double : il y a le mal, il accable, enivre l'homme, rien ne peut le vaincre ; il y a aussi la patience et le courage de celui qui le pâtit sans le perpétrer. Rien ne peut surmonter cette contradiction, la misère de l'homme est sans issue. Sans une révélation, sans l'avènement historique de Dieu dans l'histoire, rien ne permet de sortir de l'impasse. Bernanos nous place devant la nécessité de cet événement absolu avec la même puissance d'évocation qui nous plonge dans les ténèbres. Il nous fait vivre la rédemption, c'est-à-dire le scandale de la Croix, le seul qui à ses yeux maintienne l'homme debout. Ce scandale est incarné par tous ces êtres qui d'âge en âge éprouvent la morsure du mal, refusent son absurdité et brûlent de lui arracher autrui. Ce sont les saints, les imitateurs du Christ dont Bernanos va nous camper l'aventure et confier la mission.

Leur présence et leur vie attestent l'Evangile. De même que l'incarnation du Christ rend manifeste notre filiation divine et l'amour du père, de même la vie régénérée du chrétien, la vie exemplaire du saint rendent manifeste l'amour du Christ, son œuvre de rédemption. Au sens propre du mot il l'incarne. Dans cet admirable discours du « brave agnostique » qui constitue une des pièces maîtresses des *Grands Cimetières,* le sommet doctrinal du livre, en un style direct et concret qui est lui-même une incarnation, Bernanos définit cette mission du saint et la place d'emblée dans sa vérité christique. « Dieu est venu lui-même se révéler au peuple juif... Puis il est remonté aux cieux. Si nous le cherchons en ce monde, c'est vous désormais que nous y trouvons, vous seuls... C'est vous, chrétiens, que la liturgie de la Messe déclare participants à la divinité, c'est vous, hommes divins, qui depuis l'Ascension du Christ êtes ici-bas sa personne visible ».

Tout est dit dans ces termes essentiels : l'incarnation, l'institution eucharistique, le corps mystique. L'amour de Dieu

rédime et sauve. L'Eucharistie nous fait participer au corps du Christ, nous devenons des « hommes divins », non pas rétablis en puissance, mais porteurs du Christ, serviteurs de son amour. Bernanos imagine le grand rassemblement spectaculaire d'un Congrès eucharistique : « Les jeunes sportifs, les marguilliers, les notables, le tambour, la musique ». C'est là une pâte grossière, mais voici son levain : « Il y a cette minuscule hostie. Et il y a encore, perdus çà et là, dans cette foule énorme, des gens qui passent sûrement inaperçus de vous, de vieux prêtres timides, des hommes, des femmes, des petits enfants... Entre l'hostie blanche et cette humanité... il y a un échange mystérieux, voilà ce qui compte... Sitôt que se trouvent menacés, non les trésors de l'Eglise... mais sa Foi, les pauvres diables insignifiants deviennent des Martyrs ». Ainsi cette minuscule hostie crée ce mystérieux échange, c'est elle qui fait l'Eglise, elle qui sanctifie chacun de ces êtres obscurs ; aussitôt se produit un étonnant phénomène de retour. Ce sont ces êtres vivifiés, transformés qui édifient l'Eglise ; par eux elle se sanctifie dans la fidélité à une parole dont le difficile accomplissement exige ce type d'hommes non pas exceptionnels mais humbles et intrépides, dont presque tous sont des enfants. Mon Eglise est l'Eglise des saints. Vivants ils lui avaient tout donné, morts ils lui font une tradition vivante, ils sont ses témoins et ses juges. Elle est la seule où l'enfance n'est pas donnée en garde à la vieillesse, mais où les vieillards sont à la garde des enfants.

Ce dernier trait caractérise toute l'économie de ce corps visible du Christ qui constitue l'Eglise. Visible, cela ne signifie pas apparent ni toujours manifesté. Les frontières de l'Eglise, Dieu seul peut les connaître et la liberté de chaque homme les délimite : « Quiconque se sert de son âme, si maladroitement qu'on le suppose, participe aussitôt à la Vie universelle, s'accorde à son rythme immense, entre de plain-pied, du même coup, dans cette communion des saints qui est celle de tous les hommes de bonne volonté auxquels fut promise la Paix, cette sainte Eglise invisible dont nous savons qu'elle compte des païens, des hérétiques, des schismatiques ou des incroyants, dont Dieu seul sait les noms ». Il arrive que dans la misère de

certaines existences, lorsque le règne du mal étend si douloureusement le poids de l'accablante injustice, des âmes vivent sans la connaître ou la comprendre la passion du Christ mais remplissent avec tant d'humble grandeur ou de patiente et silencieuse révolte la place qui leur est assignée qu'elles demeurent un levain dans ce magma boueux. Même à Fenouille toute espérance n'est pas morte. Il y a Guillaume, le jeune et ardent infirme, tellement affiné par la souffrance qu'il peut se charger de toutes les peines de Philippe, de celles-là surtout que son ami ne veut pas s'avouer, qui le rendent si avide, si dur, si obstiné à se venger de lui-même. Avec une sorte de cynisme, de juvénile ironie, Philippe accable Guillaume du poids de son salut. Guillaume qui en accepte la charge sait qu'il s'usera jusqu'à la mort à tenir ce pari désespéré. Mais jamais il ne lâchera Philippe dans sa chute, de même que le curé de Fenouille quitte sa paroisse en « vrai mendiant, besace au dos, poursuivi par les chiens » et ce dénuement crie pour elle vers le ciel. Quant à « la chère petite poule du défroqué » que Bernanos cite comme l'un des êtres de lumière qui peuplent le *Journal*, elle incarne aux lieu et place de ce médiocre Dufréty, le respect du serment, l'amour généreux et fidèle. Ce vaniteux cherche de prétentieuses raisons intellectuelles à son apostasie alors que la maladie, le « sana », cette femme même ont eu si aisément raison de lui. C'est elle qui refuse de l'épouser pour le laisser libre de retourner à sa promesse ; mais alors qu'il l'a gravement contaminée, elle lui sacrifie sa vie pour continuer à le soigner et à le nourrir. En se coulant au cœur de toutes les misères semblables aux siennes, dans ce quelle croit être une sorte de rêve, elle puise la force de résister et trouve sa plus grande joie. Sa voix sans âge, vaillante et résignée, est semblable à celle de la mère de Mouchette, cette magnifique et misérable Mouchette si différente de la première dont elle partage pourtant la solitude et le dégoût. Fille d'alcoolique, vouée aux basses besognes, enfant du peuple « soumise aux marmots comme à l'homme », elle n'a pour son corps aucune complaisance ; mais elle garde la fierté d'une intégrité physique qui sert de rempart à son orgueil. « Ce grand orgueil

qu'elle a nourri en secret, l'orgueil affamé auquel nul être au monde n'a jeté l'aumône d'une vraie joie ». En une nuit de cauchemar et d'orage tout lui est arraché d'un seul coup : sa fierté sauvage piétinée par le viol, un obscur et rétif amour voué sans réserve à ce Monsieur Arsène qui ne le mérite pas, la force d'un aveu que la mère agonisante ne peut plus entendre. Abandonnée de tous, Mouchette ne trouve un accueil qu'auprès de cette sinistre veilleuse des morts qui exerce sur elle la même délétère influence que Ouine sur Philippe. Elle n'entrouvre cette âme murée que pour la précipiter dans la mort. L'enfance bafouée boit d'un coup le désespoir humain qu'une vieillesse sadique lui fait ingurgiter avec le suc d'une haineuse sollicitude. Mais les dernières heures de Mouchette dont Bernanos suit pas à pas le calvaire sont la lente et courageuse agonie d'une âme maladroite et méconnue qui cherche à tâtons « l'émoi d'une découverte prodigieuse, l'immense révélation d'un secret, ce même secret que lui avait refusé l'amour». Le suicide de Mouchette rejetée de tous est celui d'une victime expiatoire dont la vigilante tendresse de l'écrivain recueille l'infini et silencieux appel. « C'est un petit héros, Mouchette... Elle tombe et s'endort après avoir attendu jusqu'au bout un secours qui ne lui venait pas ». La misère dans sa nudité nous donne « un magnifique exemple d'honneur ».

Faut-il dire alors sainte Mouchette ? Non pas, mais « pauvre Mouchette », qui appela la miséricorde de Dieu par cette attente sans cri, cette fierté sans ostentation et cette lassitude sans blasphème. N'incarne-t-elle pas la Patience des Pauvres, dont Bernanos nous dit qu'elle ne se distingue probablement pas de celle des saints « qui semble être inépuisable et qui se tarit brusquement, sans raison apparente, parce qu'elle prend sa source ailleurs que la nôtre ». Alors ce grand corps pesant et « infirme » qu'est l'Eglise s'ébranle ; lorsqu'elle paraît le plus enlisée sous le poids du temporel, freinée par les institutions séculaires et limitée par la nécessaire prudence des habiles et des diplomates, elle est sourdement travaillée par « l'être intérieur qui l'habite ». Il ne s'agit pas d'opposer l'Eglise visible à l'Eglise invisible, les institutions à l'esprit, la hiérar-

chie à la grâce. L'Eglise, corps du Christ, est la totalité du peuple de Dieu dans sa continuité institutionnelle fondée sur la liturgie eucharistique et son nécessaire gouvernement. Dans ce corps inerte et complexe, Dieu est plus souvent caché que triomphant. « Pour tout chrétien digne de ce nom, le mystère de l'Incarnation n'est pas celui de l'Exaltation des dévôts et des dévotes et de leurs pasteurs mais celui de l'Humiliation divine ». Mais que vienne l'heure décisive, cet « instrument pesant et grossier entre les Mains souveraines » sera jeté en avant de toute sa force, lâches, médiocres et héros mêlés, entraînés par les saints (saints du calendrier, saints de la légende et de l'histoire, mais aussi les millions de saints inconnus de l'espèce très inférieure et très rustique, des saints de toute petite naissance, qui n'ont qu'une goutte de sainteté dans les veines et qui ressemblent au vrai saint comme un chat de gouttière au persan ou au siamois). Alors « le monde entend tout à coup avec stupeur la vieille Eglise rajeunie qui chante au fond des catacombes ».

Elle répète cette vérité qui peut être masquée, trahie, mais jamais écartée car l'homme s'est reconnu en elle. « Dieu a sauvé chacun de nous et dans chacun de nous vaut le sang de Dieu ». Unité de salut, communauté de valeur, identité d'être puisqu'en chacun de nous circule le même sang, l'Eglise est ce peuple en marche vers le royaume, mais le royaume n'est pas de ce monde et les individus comme les sociétés sont entraînés dans ce mouvement qui « ne s'arrêtera plus jusqu'à ce que tout soit consommé ». « Sauve-toi ou meurs » est la seule alternative désormais proposée au groupe humain car il n'y a pas de salut singulier. Le salut est l'aventure courue par l'humanité, il assigne un sens et un terme à son devenir. Avec la Rédemption la société elle-même a reçu une âme à perdre ou à sauver. Aussi l'Eglise devient l'âme du monde tandis que le Christ est le sang et le cœur de l'Eglise. Dès lors on ne saurait séparer le bon grain de l'ivraie, dissocier les membres sains et les membres malades et c'est bien pourquoi il faut souffrir l'injustice, la combattre, mais non l'extirper.

Le Curé de Fenouille nous montre la vie d'une paroisse qui

n'est que le microcosme de l'Eglise, ce lieu de tous les échanges où « les pécheurs et les autres ne font qu'un grand corps, où la pitié sinon la grâce de Dieu circule ainsi que la sève d'un arbre ». Le grand pécheur y trouve aussi sa place car une paroisse, c'est sale forcément. Une chrétienté, c'est encore pus sale ; l'Eglise est une solide ménagère qui maintient l'ordre et la propreté tout en sachant que le désordre renaît sans cesse. Le mal et le bien sont toujours mêlés et le chrétien doit être le levain dans la pâte, le sel de la terre. Tout cet équilibre, cette circulation permanente des grâces viendraient à se défaire si le sel s'affadissait, si toute paroisse venait à s'éteindre. Une telle éventualité serait contraire à la promesse ; Dieu demeure, mais caché ; l'histoire se fait, mais sourdement.

Bernanos estime que le naturalisme du XIX[e] siècle a coûté particulièrement cher à l'Eglise ; l'annexion du christianisme par la Bourgeoisie qui l'a transformé en morale protectrice de ses intérêts a fait de l'enfer « une prison perpétuelle pour les ennemis de la société », et l'organisation cléricale, le fer de lance de la politique, a ruiné sa vie spirituelle plus sûrement qu'une hérésie. L'Eglise n'a pas manqué de martyrs; «ils étaient là, ils étaient prêts : c'est Dieu qui n'en a pas voulu ». Autrement dit nous n'avons pas mérité nos martyrs car ils ne peuvent fleurir que portés par l'humus d'une terre chrétienne généreuse. Aussi l'antidote d'une société déspiritualisée dont le maître est l'argent, et régie par les seules lois du profit, vouée à l'exutoire des guerres d'extermination, ne peut-il être que sa vivante antithèse. Ce sont des saints humbles, enfantins ou paysans enfouis dans le cloître ou le confessional : Thérèse de Lisieux, le Curé d'Ars. Qu'ils aient été reconnus, voilà l'éclatant paradoxe.

Mais leur message ne peut être directement entendu ; il n'est pas directement lisible pour ceux qui ignorent l'Incarnation et la Rédemption dont, à chaque moment du temps, ils sont l'actuel accomplissement. Aussi leur histoire ne s'inscrit-elle pas dans le processus nécessaire des déterminismes objectifs ; elle n'y participe que pour en bouleverser radicalement le sens, pour rétablir ce mystérieux équilibre de la

grâce fondé sur la réversibilité des mérites qui est « le complément du grand dogme de la communion des saints ». Dieu suscite les saints et les saints appellent chacun de nous à transmettre leur message. C'est à nous de le faire passer dans le monde qui lui est trop étranger pour en comprendre le sens. Trop souvent nous manquons à ce devoir ; nous rompons la solidarité de la foi qui nous fait débiteurs envers tous. La trahison des chrétiens met en jeu le salut de tous. « Si vous restez sourds aux avertissements de vos saints, nous écopons avec vous, comme vous, plus que vous », dit l'agnostique. D'où la question comminatoire et l'appel impérieux que Bernanos nous adresse par sa bouche. « Etes-vous capables de réformer le monde, oui ou non ? L'Evangile est toujours jeune, c'est vous qui êtes vieux ».

Le saint est ce principe de rajeunissement, plus souvent redouté pour les perturbations qu'il suscite autour de lui que soutenu et aimé. La présence du saint se reconnaît à la fermentation qu'il provoque en quelque sorte à son insu et pour son propre scandale ; « la terre fermente autour de l'innocent ». L'amour même qui le jette au devant du pécheur est déjà une provocation. Chantal de Clergerie espère se faire assez docile, assez patiente, assez claire pour rayonner sa joie divine. Hélas cette transparence est une brûlure ; cette charité, une goutte d'eau sur un fer rouge. « Sa céleste insouciance ne laisse plus en repos les êtres veules qui l'entourent ». Fiodor, son futur bourreau, le sait bien : « Le secret de cette maison n'est pas le mal mais la grâce... La Mademoiselle est trop pure... Elle rayonne à son insu, elle tire de l'ombre nos âmes noirs et les vieux cruels péchés... montrent leurs griffes jeunes ».

Le Curé d'Ambricourt s'étonne du même pouvoir et va jusqu'à l'attribuer à sa faiblesse et à son angoisse : « J'ai depuis quelque temps l'impression que ma seule présence fait sortir le péché de son repaire, l'amène à la surface de l'être ». Chevance et Donissan sont cloués au confessionnel par leur don de lire dans les âmes.

Le saint est jeté aux avant-postes de l'Eglise. Il affronte le

péché en combat découvert. Sa sécurité serait un scandale ; parce qu'il est riche des grâces de Dieu il doit s'exposer plus que les autres. Sa devise est « faire face », plus souvent dans l'humiliation et l'offrande de soi que dans une lutte glorieuse. Le Curé de campagne se laisse taxer d'alcoolisme alors qu'il est cancéreux mais obtient en revanche le respect de cette Chantal qui l'a calomnié. D'un seul élan, malgré sa révolte, il répond de son salut « âme pour âme ».

Le saint est à tous les sens du terme un confesseur. Par sa présence sur le front du combat spirituel il débusque le mal, force malgré lui les résistances. Il est l'antidote du péché ; non pas le miroir où l'autre se complaît mais le lieu de la vérité qui va l'illuminer. Il ne suffit pas de dire que, de cette vérité, il est le transparent serviteur ; son feu le traverse et le brûle. Il est par excellence celui qui donne ce qu'il n'a pas : la paix dont il est vide, l'espérance, l'esprit de prière qu'il croit perdus sans retour. « Entre nous il n'est qu'échange, Dieu seul donne, lui seul ». Encore faut-il ne pas suspendre ce circuit, vouloir capter pour soi ce qui n'appartient pas. La force du saint est sa royale pauvreté, cet oubli de lui-même qui va jusqu'au dénuement. A son contact le désir mensonger perd ses sortilèges, le faux édifice s'écroule, la vérité s'énonce pour celui qui la refusait, la triste réalité du secret échappé peut laisser place à l'espérance. Chantal « fait face » à sa grand'mère qui s'obstine à la confondre avec Louise, la mère défunte de la jeune fille, dont la vieille femme a souhaité et sans doute hâté la mort par sa dureté volontaire. L'ancien péché a pourri avec elle, l'a transformée en vieil insecte haineux. La jeune fille tentée d'abord de fuir accueille la révélation en silence, revit ce que dut être le calvaire de sa mère et restitue à la demi-folle cette « vérité » que chacun lui refuse : la faute enfin avouée et pardonnée. Au son de « la parole libératrice, la parole vivante », les mensonges d'une pitié meurtrière et complice sont dissipés. Le saint n'y emploie aucune magie, aucune ingénieuse méthode. Il n'a qu'une seule arme, sa « foudroyante simplicité ». Parfaitement dépouillé de lui-même, livré comme le Christ « aux bons, au mauvais, à tout le monde », il se

sait solidaire du péché sans le partager. Il s'efforce de rester là où Dieu l'a placé, à la pleine disposition d'autrui. Son rôle est de n'en jouer aucun, de laisser à travers lui s'énoncer la Parole, se découvrir l'Amour. Il est le parfait « instrument » de la grâce car la vérité ne trouve en lui aucun obstacle. Il n'y a plus rien en lui qu'elle puisse démasquer, blesser ou briser : ni orgueil, ni importance, ni besoin sentimental d'être aimé. Parvenu à l'égard de lui-même à une sorte d'indifférence souveraine dont le sommet est un humble amour de soi réconcilié, aucun intérêt personnel ne le limite plus. La compassion à l'égard de la faiblesse humaine le rend incapable de ressentir aucune offense, d'éprouver aucun mépris. « *Non sciunt quod facient* », répète à l'heure de sa mort le Curé d'Ambricourt à l'instar du saint de Lumbres agonisant au confessional. Si l'injure l'atteint, c'est dans une région de l'être qui ne modifie ni son écoute, ni sa vigilance, ni sa sainte pitié. Il reste à l'égard de lui-même revêtu d'un silence sacré. « J'imagine le silence de certaines âmes comme d'immenses lieux d'asile. Les pauvres pécheurs à bout de force y entrent à tâtons, s'y endorment et repartent consolés, sans garder aucun souvenir du grand temple invisible où ils ont déposé un moment leur fardeau ». C'est là un des « plus mystérieux aspects de la communion des saints » évoqué, avec quelque confusion, par le Curé d'Ambricourt qui s'en juge à peine digne alors qu'il vient d'accepter, en renonçant à confier le secret de son mal, de mourir dans la plus complète solitude. Tel est le secret de la pauvreté en esprit.

Là où le diable parle ou raisonne — comme le fait le bavardage disert et dissolvant de Ouine ou la logique réductrice de Cénabre — le saint se tait sur lui-même mais prononce avec courage la parole de vérité. L'effort qu'elle lui coûte est le signe de son authenticité, mais elle frappe aussi celui à qui elle s'adresse. « La vérité, elle délivre d'abord, elle console après ». Ainsi s'explique la violence du corps à corps qui oppose le témoin du Christ à l'âme en perdition. Par des dialogues d'une étonnante intensité dramatique, coupés d'éclairs dévastateurs, Bernanos nous montre le réprouvé cerné par

l'inflexible vérité dont le saint reste l'humble messager. « Qui cherche la vérité de l'homme doit s'emparer de sa douleur par un prodige de compassion ». Une telle connaissance est diamétralement opposée à la connaissance cruelle ; elle saisit les êtres par ce qu'ils ont de meilleur — leur âme, même reniée — au lieu de les réduire à ce qu'ils ont de plus élémentaire ou de plus bas. L'accueil est si prévenant et si vigilant que tout ce qui n'est pas dit est perçu et compris : le visage de Chantal décomposé révèle au Curé de campagne l'intention du suicide, le regard de Mitonnet trahit la volonté du mensonge, la Comtesse prononce la parole même que sa volonté retient. Quant à Cénabre, il se livre par deux fois, malgré lui, à Chevance et à Chantal. Ni l'un ni l'autre ne désiraient ce secret qu'ils vont porter jusqu'à l'agonie. Ni le saint ni le confesseur ne veulent forcer une intimité, ils ne cherchent pas à pénétrer autrui, mais la « dilatation de la charité » leur permet d'en être pénétrés.

Cette clarté se répand aussi sur celui qui en est l'objet mais elle sollicite son aveu sans le provoquer. Chevance se heurte au refus de Cénabre qui écarte tout repentir alors qu'il voudrait se donner l'alibi d'une confession sacrilège. Agent de la vérité, le saint ne peut adresser la parole de pardon qu'à celui qui la sollicite ou du moins obscurément la souhaite. Dans sa réalité sacramentelle seul le prêtre peut l'apporter. Donissan, Chevance, le Curé d'Ambricourt sont les ministres de la pénitence. Mais Chantal de Clergerie participe aussi à ce sacerdoce. Sa limpide présence, son amour aigu et torturé font tomber les défenses, amènent le désir d'une régénération. Son inaltérable pureté arrachent au psychiâtre La Pérouse des larmes de honte qui amorcent une rédemption. La symbolique des larmes s'oppose à celle du rire. Le rire nargue et sépare, les larmes acceptent et réconcilient, elles participent du don de l'enfance, elles ont la grâce lustrale du baptême. Mais toutes ne sont pas pures ; la honte n'est pas le repentir. Il est des pitiés troubles, des confidences malsaines et complaisantes qui perpétuent ces « péchés d'ange » dont est coutumière l'âme embrumée de Simone Alfieri. L'orgueil les per-

vertit ; il n'y a pas de rémission de péchés sans une « humilité sacramentelle » du pénitent. C'est pourquoi Chevance refuse d'entendre Cénabre, le Curé de campagne Chantal, sinon en confession. Ils ne veulent servir ni d'alibi à l'imposture, ni de prétexte à la fausse sécurité, ni de miroir à l'orgueil, moins encore de couverture à une confession sacrilège, sans foi ni repentir.

Leur pitié est d'une autre trempe. Elle a un triple fondement : un jugement en vérité qui exclut toute ambiguïté, une compassion divine qui est l'amour même des âmes dans le Christ, l'élan de la prière qui substitue au langage humain les pouvoirs de la grâce. Le regard du confesseur peut paraître dur ; il refuse les demi mensonges et s'effraie parfois de son intransigeante clarté. Qu'ai-je fait ? se demandent le Curé et Chantal. Fallait-il priver une âme aveugle et murée de ses trompeuses protections ? Découvrir à une mère malheureuse que son deuil inconsolable n'est que haine de sa fille vivante, mépris de son époux et vengeance contre Dieu ? L'amener à le découvrir, n'est-ce pas l'acculer à un plus atroce désespoir ? Mais le saint est, malgré lui, l'instrument de ce retour au vrai. Sa parole ne peut que dénoncer le péché et offrir le pardon. Plus le péché est grand, plus le pécheur est digne de pitié. Comme le Christ, son maître et son modèle, au crime contre l'amour il ne peut répondre que par un redoublement d'amour. La prière jaillit au sein de ce désespoir, dans cette offrande éperdue. C'est elle qui frappe le pécheur à l'improviste, elle qui amène cet investissement de la grâce qui l'ébranle et force enfin sa volonté rétive. « Le coup avait été porté du dehors... un flot de lumière était entré en lui ». Ainsi la grâce pénètre l'âme de Cénabre à l'heure même où Chantal expire d'une mort abjecte et humiliée, d'avance acceptée, contrepoids de l'invincible orgueil du renégat.

« J'étais seul debout entre Dieu et cette créature torturée », écrit aussi le Curé d'Ambricourt à propos de la conversion de la Comtesse. Solitude, pitié crucifiée sont le signe d'élection, « seuil et porche de toute sainteté ». Elles s'accompagnent d'une tristesse sacrée faite de douleur devant le péché et du

pressentiment de l'holocauste. Le pécheur apparaît au saint « tout ruisselant du sang de la croix » ; le péché le ramène sans cesse au pied de cette croix, devant le spectacle de cette innocence à l'agonie, spectacle qui devient expérience partagée, lutte et déchirement de sa propre chair. « Entre Satan et lui Dieu nous jette comme un dernier rempart. C'est à travers nous que depuis des siècles et des siècles la même haine cherche à l'atteindre, dans la pauvre chair humaine que l'ineffable meurtre est consommé ».

Confesseur de la foi, porteur de la parole libératrice, instrument du pardon, le saint devient « prisonnier de la sainte agonie ». Hors du temps, dans l'éternelle présence de Dieu, sa place déjà s'y trouve désignée, au moment où le regard du Christ s'est posé sur lui : Donissan à l'heure de l'extrême abandon : Père, pourquoi m'as-tu abandonné ? Chevance et Chantal à cette minute de silence sans fond après quoi tout fut consommé, mais aussi pour Chantal à l'heure sacrilège de la communion du traître ; le Curé de campagne dans le délaissement du Jardin des Oliviers lorsque fut prononcée la parole si tendre et si triste : « Dormez-vous ? » Chacun d'eux se voit assigner sa mission et sa passion : accomplir l'œuvre de salut dans la totale imitation du sacrifice divin. Arracher le pécheur au mal, c'est-à-dire à la séduction et à l'abîme de la mort, c'est la combattre de front, c'est vivre toutes les affres de l'agonie jusqu'à l'ultime soupir. « Nous nous imaginons redouter notre mort et la fuir, quand nous voulons réellement cette mort comme il a voulu la Sienne. De la même manière qu'Il se sacrifie sur chaque autel où se célèbre la messe, Il recommence à mourir dans chaque homme à l'agonie. Nous voulons tout ce qu'Il veut mais nous ne savons pas que nous le voulons... nous ne rentrerons en nous que pour mourir et c'est là qu'Il nous attend ». Ces lignes écrites par Bernanos quelques mois avant sa mort nous montrent combien le romancier et le spirituel se rejoignent en lui. Chacun de ses saints pourrait se les attribuer, chacun les incarne dans la forme particulière de sa passion. Elles éclairent les deux faces de la communion des saints, si difficiles à relier sans une pleine adhésion de la foi :

l'appartenance au corps du Christ dans son actuelle incarnation historique comme dans l'attente de la Parousie, de son plein achèvement, et, corrélativement, la libre volonté d'accueil et d'amour qui nous fait membres de l'Eglise vivante et place le saint au point le plus exposé, le plus douloureux de ce corps souffrant. A leur charnière se forme la vocation, cet appel vécu avant d'être compris et reconnu, et que l'Esprit donne la force « au jour le jour et comme sou par sou » de vouloir et d'aimer.

Ainsi le rôle dévolu à chacun des saints bernanosiens dans leur participation à la sainte agonie est-il lié à leur propre tempérament, leur passé, leurs dons personnels : Donissan combat pour l'espérance, Chantal et Chevance luttent pour la Lumière de la foi contre la médiocrité et l'apostasie, le jeune Curé d'Ambricourt s'offre à toutes les injustices, celles mêmes qui lui viennent de son meilleur ami, de son admirable directeur le Curé de Torcy, qui n'hésite pas à le mettre en garde contre un alcoolisme possible sans méconnaître pour autant son exceptionnelle qualité spirituelle. Le jeune curé renonce pour l'avènement de la « triomphale » charité à toutes les affections, aux plus légitimes consolations humaines. Dès lors le don et la souffrance sont d'emblée inextricablement mêlés. La grâce surabonde d'abord, l'épreuve vient ensuite. « Certaines grâces, dit le doyen Menou-Segrais au jeune abbé Donissan, vous sont prodiguées avec excès, sans mesure: c'est apparemment que vous êtes exceptionnellement tenté... L'Esprit saint est magnifique, mais ses libéralités ne sont jamais vaines, il les proportionne à nos besoins ». Ainsi l'abbé Donissan reçoit le don de voir les âmes, Chantal est ravie d'emblée dans la joie des élus, l'abbé Chevance et le Curé d'Ambricourt sont dotés de cette humble et ardente simplicité qui désarme l'injustice. Mais ils sont frappés au cœur même de leur élection, car elle n'est qu'acceptation, choix sacrificiel, volonté de se porter en avant pour s'offrir en parade contre le mal. Ainsi choisissent-ils leur mort : Donissan, ce téméraire qui a mis en jeu son salut même, meurt à son poste, dans la guérite du confessional, sous les derniers feux du péché ; Chevance qui a trop méprisé la peur, fille du Vendredi Saint, agonise en

un long égarement où il poursuit Cénabre dans sa dérobade, en un refus organique de mourir, réplique du refus de la grâce chez Cénabre ; Chantal prend le relais de ce sacrifice et reçoit, comme le vrai Curé de Mégère, anonyme supplicié, la mort la plus effacée, la plus méprisable, des mains d'un abject assassin. Le Curé d'Ambricourt veut une toute petite agonie à sa mesure, si humble, si délaissée, acceptée avec tant de lucidité et d'enfantine tendresse qu'elle a la majesté de l'héroïsme et la perfection d'un accomplissement. Ni Torcy, ni Delbande, ni le légionnaire Olivier — l'ami magnifique et inattendu de la dernière heure de jeunesse, apothéose fugitive des joies humaines analogue à l'entrée triomphale à Jérusalem — ne se sont trompés, qui avaient reconnu en lui sous sa timidité congénitale, sa « surnaturelle maladresse », l'étoffe du courage sans réserve et sans faille. Plus qu'aucun autre le curé d'Ambricourt incarne dans les épisodes de sa pauvre existence toutes les étapes du calvaire. M. Estève en donne une excellente analyse. « Pluie, vent, boue, vide du présent... difficultés à prier, tentation du refus de l'espérance et même sans doute du suicide. La marche dans la boue et la nuit, en bordure du bois d'Auchy, la chute et l'évanouissement rappellent à l'évidence la nuit de Gethsémani, la montée au Calvaire, la chute sous le poids de la Croix. *Analogies christiques* évidentes que cette perte de sang, ces marques de vin et de sang sur le visage essuyé par le torchon de Séraphita, symbolique voile de Véronique. Dérisoire Golgotha que cette mansarde de Dufréty où s'offre la mort » (Michel Estève, *Bernanos,* Gallimard, p. 163).

On pourrait retrouver au cours de la vie et de la mort des saints, voire dans le dérisoire calvaire de Mouchette, ces étapes de la passion. Toute vie humaine qui n'est pas un refus délibéré de sa vocation revêt pour Bernanos cette dimension christique, toute vie humaine est une agonie, c'est-à-dire un arrachement à la peur, un combat contre le péché, une victoire sur le désespoir, un acte d'amour. La peur est comme la mort fille du péché, crainte naturelle et organique de la fin, de la destruction de l'être humain, de la perte de ses attachements quotidiens, de ses humbles joies. Elle est aussi l'angoisse

pathologique qui affole le monde désaxé et le précipite par une fausse parade vers les suicides et les guerres ; angoisse maladive de l'individu qui est « peur de la peur », maladie de la conscience et de l'imagination devant l'avenir, le temps, le risque de la liberté, terreur chronique qui étreint si fortement Blanche de la Force, frappée par cette peur abjecte dans l'honneur même de sa race. Peut-être symbolise-t-elle à l'aurore d'une nouvelle société les formes spécifiques du péché que devra assumer et purifier le saint. L'angoisse est encore peur surnaturelle du péché et de la damnation ; elle offre les saints en victimes expiatoires pour ceux qu'ils veulent arracher à la mort éternelle. D'où l'âpreté de leur combat et l'apparente absurdité de leur mort lorsqu'ils se substituent à ceux qu'ils ont mission de sauver. C'est là le dernier aspect de l'imitation du Christ : assumer toutes les peurs, toutes les angoisses pour en délivrer l'humanité.

Bernanos a nourri sa méditation des souffrances du Christ ; elle a précédé sa propre agonie et il l'a souverainement exprimée dans ce *Dialogue des Carmélites* qui est à la fois son testament spirituel et, sans doute, dans sa rigueur presque classique, la plus achevée de ses œuvres. Tous les thèmes de la pensée de Bernanos, toute sa vision de l'Eglise et du réel s'y orchestrent dans une polyphonie qui pourrait être aussi le plus sûr traité d'ecclésiologie. Au centre est la passion du Christ qui est l'assomption de la peur humaine face aux menaces, à la misère, au péché, à la mort. « Au Jardin des Oliviers, le Christ n'était plus maître de rien. L'angoisse humaine n'était jamais montée plus haut, elle n'atteindra jamais ce niveau. Elle avait tout recouvert en lui, sauf cette extrême pointe de l'âme où s'est consommé la divine acceptation ». Ainsi médite sœur Marthe après la cérémonie clandestine du Vendredi Saint où l'aumônier, prêtre réfractaire, les a invitées, dans la tourmente qui emporte le Carmel, à épouser la pauvreté du Christ, à imiter l'obscurité de sa vie cachée comme l'humilité de son immolation pascale. Les religieuses s'étonnent pourtant que le Christ ait voulu tant d'humiliation alors que bien des hommes sont morts sans angoisse, mais la soli-

tude du Christ était sans recours alors que toute aide et toute force procèdent de lui. Assurées d'un tel secours les Carmélites sont prêtes à voler au martyre. Leur nouvelle prieure maintient ferme l'équilibre de sa communauté. Le martyre, leur rappelle-t-elle, ne se choisit pas ; il s'accepte comme à regret, car la violence subie est l'envers de l'homicide et de la haine. La persécution est le signe d'un échec ; la charité n'a pas su vaincre le mal par ses propres armes. Le goût de l'exceptionnel peut masquer aussi beaucoup d'orgueil ; une carmélite n'a pas à souhaiter la mort mais à remplir sa tâche actuelle ; et sa tâche est la prière, le seul contre-poids absolu à l'injustice du monde. Elle demande un courage sans ostentation qui se dépouille lui-même de toute vaine gloire. « Au jardin de Gethsémani... où fut dominée toute l'angoisse humaine... la distinction entre l'honneur et le courage ne me paraît pas loin d'être supeflue et ils nous apparaissent l'un et l'autre comme des colifichets de luxe ». Le rôle de la prière enfin est de veiller au bien de toutes. Il n'y a pas une communauté abstraite ; elle est faite de forts et de faibles et chacun y a sa place. L'unanimité sacrifierait les plus timides à l'exaltation des plus audacieuses. La prieure a donc le souci de l'ordre ; cet ordre est fondé sur la fidélité au but commun : remplir la mission du Carmel, et sur le respect de chacune de ses filles. La solidité, la rigueur et le grand cœur de la prieure, fille du Peuple au langage dru et familier, à l'intelligence claire et généreuse, incarnent l'Eglise, dont la continuité institutionnelle repose sur l'ordre de la Charité et l'investiture des pasteurs. Pas un instant son humilité personnelle n'est en défaut. L'autorité dont ses sœurs l'ont investie — et ce choix a été dicté par l'Esprit — lui impose le devoir absolu de guider et protéger son troupeau. Elle doit le servir dans l'Esprit du Carmel qui est « offrande, humilité, oraison ». Elle s'appuie, tout en la freinant, sur Mère Marie de l'Incarnation que tout semblait d'abord désigner comme la future prieure : sa générosité, son autorité naturelle reçue des traditions de sa race, la qualité de sa vie spirituelle. Emportée par son sens de l'honneur, c'est elle qui propose le vœu imprudent du martyre. En l'ab-

sence de la prieure, elle le fait admettre par la Communauté, non sans se conformer cependant à la règle stricte du vote. C'est une vraie carmélite. L'indépendance de son esprit n'a d'égale que la qualité de son obéissance. Pas un instant elle ne se dresse contre la prieure et lorsque celle-ci condamne l'imprudence du vœu prononcé, elle confesse humblement sa faute. N'a-t-elle pas préféré un sens aristocratique de l'honneur à l'esprit du Carmel : la vie contemplative, la fidélité à l'enfance du Christ ? « C'est quand le pouvoir du mal qui n'est d'ailleurs qu'apparence et illusion se manifeste avec le plus d'éclat que Dieu redevient le petit enfant de la Crèche comme pour échapper à sa propre justice, aux exigences de sa propre justice ». N'a-t-elle pas sacrifié la faiblesse qui sera finalement réconciliée dans l'universelle rédemption ? Cette faiblesse est la part de la pauvre petite Blanche de la Force, qu'une angoisse congénitale marque du sceau des victimes ; animée par une réelle vocation, elle a pourtant cherché au Carmel un refuge. Elle doit y apprendre le dépouillement, se défaire de son besoin de protection infantile, accepter sa solitude et la charge de sa propre vie. L'ancienne prieure qui est morte peu après son entrée au Noviciat lui a tracé son devoir : non pas s'abriter au Carmel, mais remplir exactement sa tâche et sa place sans espérer que la règle commune lui tienne lieu de courage et d'honneur personnel. « Ce n'est pas la règle qui nous garde, ma fille, c'est nous qui gardons la règle ». Le Carmel n'a qu'une règle : celle de la prière universelle. La prière n'est pas un besoin violent qui asservirait notre liberté, mais une adoration où dans chaque âme à l'oraison l'humanité se recueille devant Dieu. « Ainsi chaque prière est la prière du genre humain ». La communion des saints est ce permanent échange de la prière universelle qui nous permet de prier les uns pour les autres et de nous sanctifier les uns par les autres. A la communauté de prières se rattache la réversibilité des mérites. Prier pour autrui n'est-ce pas nous substituer à cette âme égarée, à ce cœur défaillant pour le restituer à l'unique charité. La prière peut être l'oraison mais elle est aussi le sacrifice. Prier les uns pour les autres revient à nous sauver les

uns par les autres. Dans cette communauté de femmes consacrées, nous voyons les carmélites — chacune avec son jugement, ses préférences, ses partis-pris, reflets de leur société — concourir à l'accomplissement de leur vocation. La plus faible sera prise en charge par les plus fortes. La prieure à l'agonie, terrassée par les ténèbres de l'angoisse, meurt très pauvrement, sans lâcheté mais sans grandeur. Constance, l'amie de Blanche, dont la confiance, la joie, l'aisance contrastent en tous points avec l'impuissance apeurée de Blanche, veille si bien sur elle qu'elle fait en son nom les choix qui pourraient la sauver. Elle récuse les sacrifices hautains, les décisions héroïques pour ménager la faiblesse de Blanche. Leur vie intimement solidaire n'est que la double face, l'une nocturne, l'autre radieuse, de leur don au Christ. Elle a compris que la mère prieure a échangé sa mort contre celle de Blanche. Quant à Mère Marie de l'Incarnation, elle se sait responsable du salut de Blanche qu'elle a peut-être tentée au-delà de ses forces par son vœu imprudent. Elle le rachètera par le sacrifice de son honneur, durement humilié : Dieu l'écartera du martyre, elle aura la charge de perpétuer le Carmel. Son vœu, s'il pouvait s'inscrire dans un mouvement d'orgueil, relevait aussi d'une illumination de l'esprit. Lorsque toutes les carmélites de Compiègne sont condamnées à mort, Madame Lidoine, la deuxième prieure, le reprend à son compte et rend grâces à la clairvoyante générosité de Mère Marie. Quant à Blanche, sortie du cloître, elle se cache comme domestique au château de ses pères et n'a plus pour elle-même que du mépris. Mais c'est librement, la peur enfin vaincue, qu'elle va rejoindre ses sœurs sur la place de la guillotine, jusqu'à ce que son chant s'éteigne sous le couperet. Les carmélites, sauf la première prieure qui a tout assumé, n'ont donc pas connu d'agonie, ce qui est particulièrement exceptionnel dans l'œuvre de Bernanos, en dehors de la mort, déjà absente et séparée, de Ouine. N'est-ce pas parce qu'elles la vivent ensemble comme « le dernier office de leur communauté » ? Le martyre est une récompense qui les fait entrer de plain-pied dans l'Eglise triomphante qui n'est autre que cette Eglise-ci portée à son accomplissement.

Le *Dialogue* est ainsi à tous les égards le sommet de l'œuvre de Bernanos, il est aussi la somme de sa croyance. Le Carmel, comme la Paroisse, est l'Eglise tout entière fondée sur la passion et la résurrection du Christ. Sa mission est de l'achever par l'imitation de cette passion. L'Eglise est à la fois une réalité institutionnelle et le corps du Christ animé par sa grâce. Son autorité même est sacramentaire : la prieure, l'aumônier, la sous-prieure représentent à la fois la hiérarchie, le ministère, l'inspiration. Tous sont nécessaires et dépendent les uns des autres. La force du gouvernement est dans sa soumission à l'Esprit, sa fidélité à la parole et son amour pour tous ceux qui obéissent. Menou-Segrais et le Curé de Torcy montrent comme la prieure la même tranquille autorité, la même sûreté de jugement, la même liberté à l'égard de soi-même et d'autrui. La grandeur de l'obéissance, qui n'est que l'autre face du gouvernement, est soumission au seul Esprit, à la règle commune. Il ne s'agit donc ni de prestige, ni de pouvoir, mais de fonction assurée sans orgueil et de contrôle réciproque. Obéissance et autorité sont les aspects d'un même service et ils replacent chaque chrétien dans la perspective du salut de tous. Si le rapprochement ne semblait heurter, elles exercent les mêmes fonctions de « surveillance » que Bachelard assigne aux différents niveaux de la raison dans la constitution de l'œuvre scientifique ; la « surveillance » de la raison par elle-même étant de se soumettre à son propre principe de dépassement. Dès lors, l'obéissance ne saurait jamais se confondre avec la docilité (« les saints ont été obéissants, non dociles, et il n'est qu'un prêtre médiocre pour confondre obéissance et doci lité »), c'est-à-dire avec l'infantilisme, l'abandon du jugement et de la responsabilité, la conformité à l'opinion commune. Le prêtre proscrit, après avoir célébré sa dernière messe au Carmel, pouvait dire à Blanche, effrayée : « Un chrétien peut très bien vivre hors la loi. Que nous garantissait la loi ? Nos biens et nos vies... ». Cette loi est la loi civile mais la règle eccésiale n'est pas davantage une garantie. Une seule loi fonde l'obéissance : que « brave ou lâche nous nous trouvions toujours là où Dieu nous veut, nous fiant à lui pour tout le reste ».

« Une bonne servante est toujours où elle doit être et ne se fait jamais remarquer ».

De la même façon, le saint définit sa vocation : rester très exactement à sa place et la remplir selon la liberté dont il dispose. « Dieu m'en a laissé ce qu'il faut pour que je la remette un jour entre ses mains », pense le Curé d'Ambricourt mais l'inquiétude renaît sans cesse : suis-je là où Notre Seigneur me veut ? Seule une douce soumission filiale peut y répondre. L'obéissance est donc très proche de l'esprit d'enfance : cet abandon filial, cet amour libre et prévenant, cette confiance active, cette joie matutinale mais aussi cette force de révolte et de défi qui pourrait balayer le monde. On peut dire qu'il n'atteint sa plénitude que chez le saint sous son triple aspect psychologique, moral et mystique. Comme don spontané de l'être il est la puissance des commencements ; chaque matin est neuf, chaque heure est une promesse. Il est aussi rêve de liberté, de découvertes heureuses, de routes illimitées. Il est encore joie de voir et de connaître l'humble spectacle quotidien comme les plus nouveaux paysages. Il se veut risque, aventure, refus des compromis, audace provocante ; la mort ne l'effraie pas car il noue avec elle une mystérieuse parenté ; il est porche de l'éternité. L'enfant est ainsi un objet mystique abandonné entre les mains de l'Eternel, dépossédé de lui-même, les mains tendues, mais « percées » pour tout rendre à tous de l'amour qu'il reçoit. Si confiant, si assuré de tout amour qu'aucun souvenir ne lui pèse, aucun passé ne le retient, aucune attache de l'amarre. Chantal de Clergerie est la moins scrupuleuse des filles, sa limpidité émerveille La Pérouse car elle n'a pas de passé, rien qui la ternisse. Sa disponibilité est telle qu'elle renvoie chacun — même ceux qui l'ont profondément blessée : Cénabre, La Pérouse — à la tâche présente, sereinement, joyeusement, en écartant les conflits et les discordes. Le temps de l'enfance est celui du présent ; il est aussi celui du saint car ce présent est déjà traversé du feu de l'Eternel. A chaque moment pour lui, toute plénitude est donnée. Ainsi vit Constance, qui rit au seuil même de la mort, « puisqu'elle ne peut tomber qu'en Dieu ».

Blanche de la Force aussi est une enfant, mais une enfant blessée qui a mystérieusement subi cette flétrissure de l'enfance — la plus honteuse de nos tares — alors qu'elle a été préservée et choyée. Aussi Mère Marie de l'Incarnation doit-elle l'entourer de sa force, de sa prière, de sa pénitence. La première prieure lui en a fait une obligation et l'une et l'autre, dans un sacrifice à leur mesure, s'offrent pour elle. Mais Blanche, en s'identifiant à la misère, à l'obscurité de sa faible humanité, s'élève peu à peu à cette simplicité où l'on finit par s'aimer soi-même comme enfant de Dieu, tout en s'acceptant comme objet de rebut. C'est le sacrifice de tout le Carmel et peut-être de la vieille chrétienté vaincue que symbolise et achève « Blanche de la faiblesse » pour s'offrir avec ses sœurs à réparer l'injustice, à préparer un nouveau jour. Cette circulation de la grâce, ces dons le l'Esprit s'alimentent à la constante prière des carmélites.

Le prêtre, ministre des sacrements, les soutient sans cesse, même dans la clandestinité, il leur promet de revenir, de leur distribuer l'hostie. Au pied de l'échafaud, coiffé du bonnet phrygien, il leur donne une dernière absolution collective. Si les saints sont la pâte et le levain de l'Eglise, Bernanos n'a pas méconnu le rôle sacré et institutionnel de la fonction sacerdotale. Instruments de la grâce, responsables de l'ordre, mais avant tout dépositaires de la foi et du mystère eucharistique à qui le Christ s'est confié, remis entre « ses mains sacerdotales », confesseurs et ministres du Christ, ses trois grands saints sont des hommes consacrés ; ils sont des exemples de la fraternité du Christ et de la paternité de Dieu. Mais il y a aussi le sacerdoce du peuple de Dieu et une substitution des fonctions qui est une autre forme des échanges mystiques. « Quand les prêtres manquent, les martyrs surabondent et l'équilibre de la grâce se trouve ainsi rétabli ». Chantal de Clergerie entourée de prêtres médiocres et d'un apostat se substitue au sacerdoce défaillant ; elle revit « la première communion du genre humain », elle est elle-même cette hostie offerte pour le salut du traître Judas-Cénabre. Les carmélites promises au martyre appelleront la grâce de nouveaux prêtres sur le sol de France.

L'oraison permet un sacerdoce spirituel, mais le ministère du prêtre comme la mission apostolique du laïc sont une prière agie et incarnée. Dans l'Eglise vivante, cette réversibilité est constante car la foi n'est vraie que si elle est incarnée, l'action n'est chrétienne ou « christique » que si elle est inspirée. Il suffirait d'arracher aux prêtres apostats le geste qui bénit pour les replacer malgré eux dans leur rôle ministériel. C'est ce que Cénabre refuse à Chevance, ce que Dufrèty, sauvé, accorde au Curé à l'agonie. Rien n'est plus dangereux qu'un refuge dans le spiritualisme vide, la croyance théorique, la prière verbale. Bernanos ne critique jamais les spirituels. Il a trop aimé Dominique, François, la petite Thérèse pour ne pas les comprendre, mais il égratigne les cloîtres lorsqu'ils sont un abri agréable contre les bourrasques et les luttes. Pis encore, les principes moraux, les rituels et les cléricatures véhiculent une foi désincarnée qui n'est qu'une caricature de la prière. Cette « désincarnation du Verbe (est) la vraie cause de nos malheurs ». Elle a pour contre-partie l'installation de l'Eglise dans une sorte d'administration temporelle des biens du salut qui la réduit à n'être qu'une œuvre de bienfaisance, à moins qu'elle ne devienne le parti des bien-pensants. Toute action sacerdotale, tout engagement chrétien doit s'appuyer sur la prière, qu'elle soit généreux et enfantin abandon, rêverie spirituelle proche de la contemplation, appel de l'âme à l'Esprit comme à une bouffée d'oxygène, méditation sur les mystères, oraison et sacrifice eucharistique. La privation de la prière, l'impossibilité de sortir de soi pour accueillir et adorer est une des pires épreuves du saint. Mais il suffit qu'il garde les œuvres de la foi et de l'espérance, qu'il reste entièrement attentif à autrui pour que sa vie soit une prière aussitôt exaucée.

Cette tension de la spiritualité et de l'action se retrouve dans l'Eglise ; elle y est présente dans la diversité des dons et des fonctions ; dans la fidélité de chacun à sa vocation propre qui régénère chaque forme d'existence : l'humanité du saint qui porte jusque dans sa chair la marque du péché, — hérédité d'alcoolique, stigmates de l'avare, timidité du pauvre, orgueil

du puissant — définit son style personnel de vie. Il l'accepte sans discussion et s'efforce de la sanctifier. Aussi son humanité surabonde, alors que le héros ou le génie sont frappés de démesure et de sécheresse. Mais cette « richesse » même le rend redoutable car il bouscule la régularité de l'institution. D'un antagonisme fécond entre la grâce qui appelle et la règle qui maintient, on peut passer à un conflit douloureux qui affronte le spirituel aux hommes de « l'appareil », c'est-à-dire aux médiocres, aux ambitieux, aux satisfaits. Cet affrontement, Bernanos ne le présente guère dans son œuvre romanesque, sinon pour stigmatiser la médiocrité du prélat politique, mais les saints n'ont pas à en souffrir. Il y réfléchit au contraire dans ses biographies de saints — ou de Luther l'hérésiarque qui aurait pu être un saint s'il avait su rester dans l'Eglise — et il vit surtout ce conflit, lorsque l'Eglise visible et hiérarchique devient pour lui l'objet du plus douloureux scandale. En aucun cas cependant sa foi ni sa fidélité ne défaillent. De même que le saint ne peut jamais s'opposer à l'Eglise, mais ne peut que l'épurer, la régénérer par les souffrances qu'elle lui impose, de même l'Eglise peut méconnaître ses saints, elle ne saurait jamais les renier. A l'égard de l'Eglise, corps du Christ et communauté de salut, Bernanos a une attitude très ferme et très claire : la quitter, c'est devenir soi-même un membre mort, la réformer c'est se substituer au Christ, vouloir fonder une autre Eglise. On ne peut donc que la corriger, la rajeunir, la purifier.

Mais le clergé n'est pas l'Eglise et le parti clérical n'est pas le corps mystique. Le pire des médiocres — l'essence du médiocre — est le prêtre déspiritualisé et satisfait. La plus dangereuse des falsifications est l'utilisation des organismes ecclésiastiques à des fins temporelles. Le terme même d'« ecclésiastique » fait frémir Bernanos. Il lui paraît résumer toutes les déviations du XIXe siècle auxquelles nous payons un si lourd tribut. Aussi toute l'œuvre polémique est-elle animée d'un vigoureux anticléricalisme ; dans l'œuvre romanesque, elle apparaît seulement dans la féroce satire qui est au centre de *L'imposture.* Ce n'est pas ici le lieu d'en faire une analyse

exhaustive mais il est essentiel de rappeler combien l'appartenance filiale de Bernanos à l'Eglise, sa vision si juste et si eucharistique de la Communion des saints fonde la vigueur de sa critique, la violence de son indignation. Il nous rappelle d'abord que le prêtre n'a pas le droit d'être médiocre sous peine de trahir son ordination. La haine qu'il suscite s'explique par la caricature qu'il donne de lui-même. Médiocre, il est ridicule et odieux : l'orgueil, la sottise, l'habileté sournoise et les compromissions sinistres deviennent son lot. Il sert de bannière à la coalition des médiocres et d'instrument à la puissance des cyniques. La religion est mise au service des intérêts et des pouvoirs ; bientôt se profile, au-delà des opportunismes politiques, le christianisme de commande et le Tribunal de la Sainte Inquisition. Trahison de la foi et des vérités évangéliques qu'aucun croyant ne saurait supporter. Que le clergé espagnol, la hiérarchie italienne, la curie romaine ou l'épiscopat français à l'occasion de la guerre d'Espagne, de la campagne d'Abyssinie, de la collusion avec le fascisme ou de la collaboration avec l'occupant tombent dans de telles fautes et aussitôt, avec un fier courage, le laïc Bernanos, fidèle à sa vocation, se met au service de la vérité. Sa leçon est triple : elle est de fidélité, de liberté et d'honneur. Fidélité : c'est toujours au sein de l'Eglise qu'il combattra contre ses démissions et ses propres péchés : « Je ne vivrais pas cinq minutes en dehors de l'Eglise et si l'on m'en chassait j'y rentrerais aussitôt, pieds nus, en chemise, la corde au cou ». Liberté : elle est la gloire du chrétien, l'assise de la foi. « Pour me permettre de pratiquer librement ma foi selon l'esprit de l'Evangile il n'est pas seulement nécessaire de me permettre de la pratiquer, il faut encore ne pas m'y contraindre. On ne saurait aimer Dieu sous la menace ». Contre les pharisiens et les gendarmes d'Eglise, Bernanos se dresse comme au temps du Christ au côté des filles perdues, des publicains et des adultères. Il exerce sa libre détermination par l'indépendance de son jugement et le risque de sa conduite, contre une opinion domestiquée et une société conformiste. « Malheur aux lâches en esprit ! Ils ont payé (leur abjecte sécurité intérieure) du renoncement plus

ou moins dissimulé, plus ou moins hypocrite au droit sacré qui fait la dignité de l'homme, celui de juger, de choisir, de se répondre à soi-même par oui ou par non ».

Cette autonomie et ce courage font de Bernanos le défenseur de l'honneur chrétien. « Il est humain et divin tout ensemble... Il est la fusion mystérieuse de l'honneur humain et de la charité du Christ ». Cet honneur animait les carmélites, il les a préservées de l'orgueil de la noblesse comme des compromissions des habiles. Il les a placées à ce moment de l'histoire, où leur sacrifice était nécessaire à un nouveau baptême. Bernanos ne pardonne pas au clergé espagnol d'avoir méprisé cet honneur, de l'avoir prostitué au réalisme politique et à la prudence du moindre mal. Il lui a valu une de ses plus grandes souffrances : « C'est d'elle (l'Eglise) que je tiens tout, rien ne peut m'atteindre que par elle, le scandale qui me vient d'elle m'a blessé au vif de l'âme, à la racine de l'espérance. Je me défends contre ce scandale par le seul moyen dont je dispose, en m'efforçant de comprendre... Hélas, nous voudrions aimer ». Bernanos ne s'étonne pas des fautes de l'Eglise. Il les juge humaines, liées à son histoire. Il s'indigne de l'orgueil des clercs, de l'hypocrisie des chrétiens qui refusent de reconnaître et de condamner ces fautes. Là est le mal irréparable. Seul l'homme libre, peut sauver la dignité de l'Eglise et l'honneur humain confié à sa garde. Alors il poursuit la seule « guerre sainte » possible : la révolte des hommes libres, la révolte des hommes de bonne volonté. Ils ne demanderaient pas mieux que de vivre tranquilles, mais ils ne peuvent tolérer que soient « bluffées » la vie et la mort. Ce sont les doux et les pacifiques ; ils doivent s'armer d'une sainte colère parce que « nous chrétiens nous sommes responables de la liberté humaine, nous en sommes responsables devant Dieu ».

Nous ne pouvons entrer ici dans les conditions concrètes de l'exercice d'une telle liberté. Mais Bernanos ne nous a-t-il pas dit qu'il y a « un type d'hommes chrétiens, et ce type est consacré par l'Eglise elle-même : c'est le saint ». Dès lors, son attitude, à la fois confiante, vigilante et fière à l'égard de l'Eglise ne nous trace-t-elle pas la voie ? Si Bernanos rêve

d'une chrétienté, il ne s'agit pas de la restauration du pouvoir temporel de l'Eglise mais de son rajeunissement. Qu'elle soit l'Eglise des catacombes mais aussi l'Eglise vivante dont le brave agnostique attend qu'elle réponde en son langage au monde d'aujourd'hui. Mais que ce langage soit celui-là même des Béatitudes, non celui des ralliements médiocres ou des réactions égoïstes. Car « le christianisme c'est le Christ ».

Il nous semble qu'en cette phrase lapidaire Bernanos conclut toute sa méditation et son combat au service de l'Eglise des saints. Bien des erreurs, des crimes même ont pu jalonner l'histoire de l'Eglise. Elle est humaine et faillible, et le « sacrement de la divine humiliation » est voulu par Dieu lui-même qui s'y maintient caché afin de demeurer au cœur de la pauvreté, pour sauver la joie et l'espérance du pauvre.

Mais dans ses luttes, ses chutes et ses victoires, l'Eglise est vivante car elle n'est autre que le Christ encore présent dans le temps, souffrant, aimant, triomphant avec nous, poursuivant son humaine incarnation jusqu'à ce que l'humanité achève sa trajectoire temporelle, jusqu'à l'avènement du corps triomphant. De cet avènement, Bernanos n'a jamais douté ; pas plus que ne l'a jamais effleuré la tentation du suicide. Parce que cette foi est entière, il peut « souffrir par l'Eglise et pour elle »; il nous donne surtout un admirable exemple du rôle du laïc dans l'Eglise. Beaucoup de ses jugements libérateurs sont formulés tout bas par des hommes, prêtres ou laïcs, qui ne peuvent ou n'osent les exprimer. C'est à lui que revient alors l'honneur de servir la vérité. « J'écris des vérités dangereuses, soit ! Je les écris sans plaisir. Je les écris parce que des milliers de prêtres ou de simples fidèles à travers le monde pensent comme moi sur ce sujet, les premiers sans pouvoir le dire, les seconds sans oser le dire. Moi je peux et j'ose ». Bien plus, Dieu l'a doté du talent de l'écrivain. Il sait qu'un saint eût rêvé ce pauvre moyen de toucher les cœurs. Il le jette tout entier comme il se jette lui-même au service d'autrui. Il conclut que son monde intérieur ne doit guère différer de celui d'autrui mais que « la lumière y est sans doute un peu plus dure ». « J'ai toujours moins joui de cette lumière que

je ne l'ai affrontée, surmontée, que je ne lui ai fait face... C'est ce don que je voudrais partager, c'est la seule aumône que je puis faire ».

Cette aumône nous paraît un don royal ; l'écrivain Bernanos nous comble. Le chrétien nous lance éternellement sa sommation. « Nous ne prétendons pas interpréter l'Evangile, nous vous sommons de l'accomplir selon votre foi, selon la foi de votre Eglise ! ». Combien souvent sommes-nous tentés de nous demander : qu'eût fait Bernanos ? Qu'eût-il dit ? Mais il est difficile de bien lire Bernanos, difficile de ne pas le trahir. Ne serait-il pas juste de nous placer, à ce point même où il nous conduit, guidés par cette triple exigence de fidélité à la liberté du chrétien, à l'honneur de l'homme, à la pauvreté du Christ et de nous demander à nous-mêmes : que devons-nous penser ? Plus encore : que nous sentons-nous tenus de faire ? Qu'un écrivain nous porte jusqu'à cette impérieuse question, n'est-ce pas le signe qu'il a répondu à son exceptionnelle vocation ?

Renée Dufourt

LES DISQUES

Olivier Messiaen

Le sujet de ce cahier n'a pas directement inspiré de musiques, ni de musiciens. Nous avons choisi de parler d'un compositeur de notre temps qui, sans faire étalage de sa foi, a trouvé une part importante de son inspiration dans des thèmes et surtout des textes religieux, qui n'a pas caché son intention d'être un musicien « théologique » et dont l'œuvre en définitive paraît s'accorder à la question qu'étudie ce numéro. Plus précisément nous présenterons les plus récents enregistrements d'Olivier Messiaen.

Cet artiste avait jadis réalisé une intégrale de son œuvre d'orgue. Nous avons eu l'occasion d'en parler (cf. les chroniques des nos 50, 51 et 52). L'entreprise a été partiellement reprise ces derniers temps par Gaston Litaize qui a enregistré deux disques consacrés l'un à *La Nativité*, l'autre à *L'Ascension* (à quoi s'ajoutent deux pages mineures: *Banquet céleste* et *Apparition de l'Eglise éternelle*). Il ne s'agit pas là des pièces auxquelles le musicien accorde le plus de prix. Ecrits largement avant la guerre (entre les années 1930 et 1935), ces deux cycles, s'ils sont révélateurs d'un certain nombre de procédés d'écriture qui se maintiendront à travers l'œuvre de Messiaen, s'ils nous font rencontrer des enchaînements d'harmonies aisément reconnaissables, s'ils dénotent déjà le souci du compositeur de cerner un thème sous divers aspects, de le « regarder » avec des yeux multiples, comme en témoignent les titres de sept morceaux de *La Nativité* et des quatre de *L'Ascension*, sont nettement en continuité avec l'effort entrepris dans le début du siècle par l'Ecole d'orgue française et n'échappent pas à tel ou tel moment à un certain romantisme que le musicien est le premier à souligner. Il faut ajouter que les registrations de l'instrument de Saint François-Xavier et le jeu un peu strict de Gaston Litaize contribuent à donner cette impression. Il faudra attendre la suite de cette intégrale et les œuvres plus marquantes de Messiaen (*Corps glorieux, Messe de la Pentecôte, Livre d'orgue*) pour juger plus équitablement ces deux disques (2 d. 30 cm., CHARLIN AMS 40 et 41).

Mais à qui aimerait conserver un témoignage moins encombrant de cette période de l'œuvre d'orgue du musicien, nous conseillerons bien volontiers le disque que vient de réaliser Jean Guillou, nouveau titulaire de l'orgue de Saint-Eustache, sur l'instrument moderne de la Matthias-Kirche de Berlin. Il nous propose un extrait de *La Nativité : Les Anges,* un autre de *L'Ascension : Transports de joie d'une*

âme devant la gloire du Christ qui est aussi la sienne, le troisième de *Corps Glorieux* (1939) : *Combat de la mort et de la vie,* et nous paraît s'accorder exactement, par la spontanéité qui marque son interprétation, à l'univers d'Olivier Messiaen (1 d. 30 cm., Philips 835.779 LY).

En fait depuis une quinzaine d'années, le musicien a délaissé l'orgue et s'est exprimé plus volontiers par l'entremise du piano, de la voix humaine ou des instruments de l'orchestre. Déjà, en 1942, pour un quatuor d'allure un peu inhabituelle (une clarinette et un piano remplaçaient les traditionnels deuxième violon et alto) mais correspondant exactement aux ressources dont il disposait alors, il composa en captivité le *Quatuor pour la fin du temps.* A partir de phrases de l'*Apocalypse,* en huit mouvements qui combinent diversement les instruments, Messiaen entend évoquer « le commencement de l'éternité ». Si tel ou tel passage s'accorde aux aspects colorés et tourmentés des visions de saint Jean (le n° 6 : *Danse de la fureur, pour les sept trompettes*), le troisième mouvement, *Abîme des oiseaux* fait contraster, à la clarinette, « l'abîme du Temps, avec ses tristesses, ses lassitudes » et les oiseaux, « le contraire du temps : notre désir de lumière... », les cinquième et huitième : *Louange à l'Eternité de Jésus* et *Louange de l'immortalité de Jésus* sont deux grands moments contemplatifs qui peuvent introduire magnifiquement et exactement à cette musique nouvelle. Nous avions autrefois présenté un enregistrement publié par le Club Français du Disque (n° 52, p. 148) ; la firme Erato vient d'éditer une nouvelle fois cette œuvre dans des conditions techniques bien supérieures, mais sans que nous retrouvions l'émotion que dégageait l'ancien disque et qui provenait pour une bonne part de la présence du compositeur lui-même au piano (1 d. 30 cm., ERATO 50.156).

Un thème assez voisin, mais des moyens sonores autrement puissants allaient lui servir, l'année suivante, à écrire la partition qui devait le révéler sitôt après la Libération, aux mélomanes du monde entier : les *Trois petites Liturgies de la présence divine.* Un poème, écrit par Messiaen lui-même et fait pour une part d'emprunts à des textes scripturaires et même à la *Somme* de saint Thomas d'Aquin, est confié à des voix de femmes soutenues par un orchestre fait de cordes et d'instruments à percussion. Le premier mouvement, *Antienne de la Conversation intérieure* (Dieu présent en nous), fait dialoguer lentement les voix et un piano qui égrène des chants d'oiseaux ; le second, *Séquence du Verbe, cantique divin* (Dieu présent en lui-même) se manifeste, sous une forme strophique et avec des emprunts à la rythmique hindoue, comme une affirmation vive et joyeuse. Plus longuement, la troisième partie, *Psalmodie de l'Ubiquité par amour* (Dieu présent en toutes choses) fait alterner une partie très martelée et un intermède lent et très beau. Avec beaucoup de lyrisme, Messiaen

entend évoquer la simplicité divine, faite d'une infinie richesse et d'une parfaite unité. Face au mystère de Dieu et de sa présence, il propose « un chatoiement multicolore, un arc en ciel sonore » incorporant dans sa « vision » toute la part de merveilleux et de poésie que propose la parole biblique. L'enregistrement que dirige, avec les chœurs de la Maîtrise et l'Orchestre de chambre de l'ORTF, Marcel Couraud, qui a beaucoup contribué à imposer cette œuvre, est en tous points une réussite (1 d. 30 cm., ERATO STU 70200).

En 1963, retrouvant après vingt ans la veine des *Petites Liturgies,* Messiaen composait *Couleurs de la Cité céleste,* qui devait être joué à plusieurs reprises l'année suivante. Reprenant les descriptions que l'*Apocalypse* nous propose de la Jérusalem d'en haut, s'attachant aux notations colorées qu'elles comportent (par exemple 21, 19-20), l'auteur nous offre quelque chose de tout à fait autre. Plus de voix, ni de cordes ; une percussion aussi riche et des instruments à vent. Au lieu d'une explosion enthousiasmante, une richesse de sonorités très raffinée ; à la place de ces trois mouvements bien délimités, à l'architecture facile à analyser, une sorte de variation infinie, « l'œuvre ne terminant pas plus qu'elle n'a commencé, mais tournant sur elle-même comme une rosace de couleurs flamboyantes et invisibles ». Messiaen paraît là tendre la main aux recherches de plusieurs de ses élèves, d'un Pierre Boulez par exemple, et nous montre de quelle manière adéquate un certain dépouillement de la musique contemporaine (dépouillement que d'aucuns baptisent trop facilement sécheresse) peut être aussi, voire plus, porteur de sacré que bien des déchaînements sonores.

Mais ce lyrisme que nous évoquions plus haut est encore là. Lorsque, en 1964, André Malraux commande au compositeur une œuvre, il écrit *Et exspecto resurrectionem mortuorum,* montrant l'importance que revêt dans sa foi catholique l'affirmation de la Vie éternelle. Cette fresque instrumentale, destinée à de vastes espaces, s'ouvre sur un commentaire du Psaume 130: *Des Profondeurs de l'abime, je crie vers toi, Seigneur : Seigneur, écoute ma voix.* Lente de tempo, grave de timbres, cette méditation est coupée d'appels stridents des cuivres et de la percussion, « cri de l'Abîme ». Le deuxième mouvement, commentant saint Paul : *Le Christ ressuscité des morts ne meurt plus ; la mort n'a plus sur lui d'empire,* fait alterner une partie plus aérée où s'exprime la clarinette et le cor anglais et des interventions des trompettes et de la percussion sur des rythmes hindous. *L'heure vient où les morts entendront la voix du Fils de Dieu :* des chants d'oiseaux, puis des cloches, enfin la résonance étonnante du tam-tam, tels sont les trois symboles qui traduisent cette voix. C'est alors que le musicien évoque le monde des ressuscités : *Ils ressusciteront, glorieux, avec un nom nouveau — dans le concert joyeux des étoiles et les acclamations des fils du ciel.* Superposant de riche manière ses

instruments, il interrompt ses agrégats sonores pour laisser la place à l'inquiétant tam-tam. Le dernier mouvement : *Et j'entendis la voix d'une foule immense* suggère avec ses appels de cuivres et le rythme implacable de la percussion la marche de ce peuple nouveau.

Ces deux œuvres qu'il faut connaître figurent dos à dos dans un enregistrement réalisé avec l'Orchestre du Domaine musical sous la direction de Pierre Boulez, créateurs de ces deux partitions. Interprétation et gravure sont parfaites (1 d. 30 cm., ERATO STU 70302).

Interrogé par les uns ou les autres[1], Messiaen a pu exprimer clairement pourquoi il était si attaché à la musique religieuse et comment il réagissait face aux dogmes de sa foi : « Les vérités que j'exprime, les Vérités de la Foi, sont terribles ; ce sont des contes de fées, tour à tour mystérieux, déchirants, glorieux, quelquefois terrifiants, reposant sur une Réalité lumineuse et immuable. Je suis même forcément à cent mille degrés en dessous de chaque Vérité... Il est certain que j'ai retrouvé dans les vérités de la foi catholique cet attrait du merveilleux multiplié par cent, par mille, et il ne s'agissait plus d'une fiction théâtrale, mais d'une chose vraie. *J'ai choisi ce qui était vrai* ». Mais le musicien a aussi expliqué la part que tenait dans son œuvre et dans sa vie l'amour humain et le lien profond qu'il reconnaissait entre l'amour humain et son amour de Dieu. Et si nous présentons ici ces *Poèmes pour Mi* qui auraient dû logiquement (et même normalement) figurer dans la précédente chronique, nous n'avons pas conscience de trahir l'unité de ces lignes ni l'intention du compositeur.

Messiaen écrivait ces mélodies en 1936, peu de temps après son mariage : les neuf poèmes se répartissent en deux livres (4 + 1 + 4) et dépeignent une sorte de combat entre la chair et l'esprit, la difficile conciliation que doit réaliser le croyant entre son amour humain et l'amour de Dieu. Constamment poésie et prière se mêlent : la poésie de la rencontre, de l'échange, de la présence, du don ; la prière du chrétien qui sait bien que sans Dieu il ne peut rien. Musicalement l'accompagnement du piano, faisant appel aux ressources de la technique que le compositeur s'est appropriées, forme un commentaire limpide à la voix qui récite assez librement et très clairement le texte qui lui est confié. On y retrouve encore cette diversité d'éclairages, depuis la vocalise jubilante jusqu'à l'expression violente, que nous avons déjà signalée. Un seul enregistrement en existe, avec la cantatrice Lise Arséguet et le compositeur au piano. Il est de tout premier ordre et a obtenu à juste titre le Prix Jehan Alain en 1964 (1 d. 30 cm, HARMONIA MUNDI NHMO 30.543).

Henri LAXAGUE et François SANSON

---

1. Antoine GOLEA, *Rencontres avec Olivier Messiaen*, Julliard, 1960 ; Claude SAMUEL, *Entretiens avec Olivier Messiaen*, Pierre Belfond, 1967.

LES LIVRES

I. ECRITURE SAINTE

Alphonse DEISSLER, *Le livre des Psaumes*, tome I : Ps. 1-75 (Coll. *Verbum Salutis*), Paris, Beauchesne, 1966, 354 p., 19,80 f.

« En dépit de ses apparences modestes et de sa forme très concise » (R. Tournay, *Rev. Bibl.*, 1964, p. 113), peut-être même en raison de ces deux qualités, le commentaire des Psaumes du professeur A. Deissler, paru en allemand en 1963 et 1964 (Patmos Verlag, Düsseldorf), méritait d'être traduit en français. Il inaugure ainsi la nouvelle série de la collection « Verbum Salutis », étendue désormais à l'Ancien Testament, qui doit garder ses qualités de haute vulgarisation pour laïcs cultivés, prêtres et religieux non spécialistes.

Le commentaire est aussi bref que possible, mais bourré de références. Comme le P. Tournay, le professeur Deissler est un disciple d'A. Robert à l'Institut catholique de Paris : aussi retrouvons-nous la méthode « anthologique » chère à celui-ci. Les points de contacts avec les écrits sapientiels et les écrits prophétiques entraînent donc automatiquement une date postexilique : rares sont les psaumes qui échappent à ce couperet inexorable. Du moins les nombreux rapprochements suggérés permettent-ils au lecteur de retrouver le contexte biblique où se situent les psalmistes. Une étude en épaisseur montrant, comme le faisait A. Gelin, les « relectures » possibles à différentes époques de psaumes comme les Ps. 45 ou 47 nous paraîtrait plus conforme à la réalité, étant bien admis que ces psaumes, en leur état actuel, portent la marque notamment de Jérémie et du Second Isaïe.

La traduction nous a paru un peu trop négligée. Dès la p. 8, nous rencontrons une phrase inintelligible : « De telle sorte que l'originalité du texte hébraïque puisse encore être *sauté* ». Le verset 4 b du Ps. 4 (p. 43) est passé du texte en italiques aux titres résument les strophes. Sans doute faut-il comprendre, p. 50, au lieu de « il ne se sait pas innocent de tout péché », « il sait qu'il n'est pas innocent de tout péché ». Le stique 3 b du Ps. 8 (p. 56) a été oublié. Il faut sans doute lire p. 82 : « Sa propre pensée n'est pas allée aussi loin que celle des traducteurs ultérieurs » ? « Mes haïsseurs » (p. 204) n'est pas français. Le titre de l'œuvre de Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (citée ainsi p. 98) est habituellement rendu en français par *Le gai savoir* (et non *Science Joyeuse*, p. 45). Lire p. 79, « moi » (et non « roi », Ps. 16, 6) ; « tiennent » (et non « tient », dans la citation de Nietzsche, p. 98) ; « *Tummim* » (et non « *Trummin* », p. 103) ; rétablir la concordance des temps, p. 341 (« jusqu'à ce que j'entrai » ! Ps. 73, 17).

Louis-Marie ORRIEUX

Pierre BUIS et Jacques LECLERCQ, *Le Deutéronome* (Coll. Sources bibliques), Paris, Gabalda, 1963, 218 p., 26 f.

Depuis le commentaire d'A. Clamer dans la Bible Pirot-Clamer et les traductions de la Bible de Jérusalem (H. Cazelles) et de la Pléiade (E. Dhorme), voici le premier commentaire français qui puisse tenir compte des études récentes sur les codes orientaux, renouvelées par G. Mendenhall en 1955. Ces études progressent si rapidement d'ailleurs que le P. Buis devra sans doute modifier maintes de ses positions sur les traités d'alliance dans le commentaire plus réduit qu'il prépare pour la nouvelle série de la collection « Verbum Salutis ». Cet ouvrage inaugurait la nouvelle collection « Sources Bibliques », éditée chez Gabalda sous une forme moins érudite que les célèbres « Etudes Bibliques », dont la parution suit trop lentement son cours. Qui a le temps, à notre époque de vulgarisation biblique intensive, d'écrire encore des commentaires comme ceux d'autrefois ?

L'introduction suit fidèlement les vues d'A. Alt et G. Von Rad : le code deutéronomique est l'œuvre des Lévites du Royaume du Nord: « Parmi les thèmes caractéristiques de ce courant de pensée, thèmes dont les prêtres et les prophètes de Juda (Isaïe, par ex.) prennent précisément le contre-pied, on peut citer : une hostilité intransigeante envers le paganisme cananéen, un nationalisme étroit et combattif, le refus d'une royauté dynastique de droit divin et par là l'absence de messianisme, l'attachement aux traditions démocratiques de la ligue des tribus, l'absence d'intérêt envers les grands personnages de l'histoire d'Israël, la place réduite faite à la liturgie » (p. 15). Le *Deutéronome* n'est donc pas un produit de la réforme de Josias (622), mais l'écrit primitif doit être comme le « manifeste », non la charte, de la réforme d'Ezéchias, postérieure à la chute du Royaume du Nord en 721. Le *Deutéronome* sera depuis Josias jusqu'à Esdras le seul écrit « canonique » de l'Ancien Testament et le seul « code » de l'état judéen. Il provoquera la formation d'une féconde école historique qui englobera le code primitif (chap. 12-27) dans une œuvre homilétique tendant à recréer la situation théologique de la « seconde » alliance mosaïque du pays de Moab (p. 19). Les hypothèses de départ sont appliquées régulièrement dans le commentaire qui donne ainsi une interprétation homogène.

L'origine sapientiale de plusieurs des thèmes du *Deutéronome,* comme le bonheur, la « pédagogie » divine, la rétribution, est une hypothèse qui eût mérité une étude. La distinction entre des « Sections-Tu » et des « Sections-Vous » nous paraît rejeté trop rapidement (p. 9). La comparaison provenant sans doute du P. Leclercq, qui est missionnaire au Cameroun, avec la culture ewondo, est certes instructive : mais elle n'explique pas pourquoi des péricopes homogènes du Code emploient toujours le singulier, tandis que des péricopes homogènes de l'œuvre historique emploient régulièrement le pluriel. On a autrefois réfuté avec des comparaisons de ce genre la distinction entre les sources « yahviste » et « élohiste » de la *Genèse*... La distinction entre « Sections-Vous » et « Sections-Tu » permet notamment d'apporter un

essai de chronologie interne dans les textes discutés concernant les Lévites. Les pages consacrées à cette question (p. 134-137) ne sont pas les meilleures. De même le chapitre 27 méritait une analyse plus poussée. Ces remarques ne diminuent pas la valeur globale d'une interprétation claire et bien documentée.

La traduction présente quelques trouvailles : par exemple des emplois du parler populaire (« Suffit ! Ne me parle plus jamais de cette affaire-là ! Monte au sommet du Pisga et braque tes yeux à l'ouest... Passe tes ordres à Josué », etc., *Deut.* 3, 26 ss), la « maison de servitude » est le « bagne » (5, 6 ; 6, 12) ; l'arche de l'Alliance (10, 8) devient le « Coffre de l'Alliance » en 31, 9 ; *ohel mo'ed* est rendu par « Tente de l'oracle » (31, 14) ; le *musar* (« correction », LXX *paideia*) est la « pédagogie » (11, 2). Il n'était pas nécessaire de translittérer *Benê-Israël* (1, 3 ; 3, 18 ; 4, 44-46, etc.), surtout après avoir écrit p. 20 : « Benê-Israël n'est jamais employé » ! Une nouvelle édition devrait corriger les nombreuses fautes d'orthographe et coquilles d'imprimerie.

Terminons en regrettant que les exégètes français ne se puissent mettre d'accord sur la transcription de l'hébreu. Pourquoi *Yahwé* par exemple (mais *Ouadi* et *Lévi*), et « yah*w*iste » ? Le système de transcription ne semble pas appliqué uniformément : ainsi Çboïm (29, 22), mais Qiveroth (9, 22) et Héchebon (2, 24) ; pourquoi Yotvath et Goudegogh (10, 7), mais Thav'ér*a* (9, 22) ?

Louis-Marie ORRIEUX

André BARUCQ, *Le livre des Proverbes* (Coll. Sources Bibliques), Paris, Gabalda, 1964, 267 p., 35 f.

Ce commentaire est une œuvre de maître. Egyptologue, le P. Barucq enseigne depuis longtemps et connaît à fond sa matière : aussi reconnaît-on dans ses commentaires toujours mesurés le respect religieux qui refuse de reconstruire les textes à partir d'hypothèses brillantes mais mal fondées en raison.

Une introduction substantielle présente l'état des questions actuelles et décrit le milieu des anciens sages israélites, très proches au fond des anciens prédicateurs lévites enseignant les exigences vitales de l'Alliance mosaïque. Les sages sont-ils le reflet de cette prédication ? Au contraire les lévites utilisent-ils dans leurs exhortations dont le type se trouve dans le *Deutéronome* des idées-forces dont l'origine est sapientielle ? Il semble que bien des thèmes des *Proverbes* s'originent dans une sagesse domestique bien antérieure aux écoles de scribes de l'époque monarchique. Le lien explicite entre Yahvé et les pauvres, par exemple, qui dans la doctrine d'Amos est une conséquence fondamentale de l'Alliance, trouve dans les *Proverbes* une expression plus ancienne fondée sur la doctrine de la création (*Prov.* 14, 31 ; 17, 5 ; 22, 2). Le cinquième commandement du Décalogue, « honore ton père et ta mère », avec son lien « deutéronomiste » à la rétribution temporelle, trouve dans les vieux textes des *Proverbes* un « lieu dans la vie » adapté, où l'on voit que le précepte yahviste vise le moment où, devenus vieux, les parents deviennent à leur tour

dépendants de leurs enfants, qui sont « le bâton de leurs mains » et la « lumière de leurs yeux » (*Tob.*, 5, 18 ; 10, 5 ; 11, 14 ; cf. *Prov.*, 19, 26 ; 22, 6 ; 23, 22).

Des notes de critique textuelle très fouillées justifient une traduction minutieusement fidèle. Le commentaire n'a pu suivre l'ordre matériel des versets mais regroupe avantageusement les sujets abordés. Des tables développées permettent d'utiliser facilement cette mine exégétique. Les conclusions sur l'actualité des sages sont trop modestes à notre gré : nous pouvons rencontrer chez eux une conception réaliste de la condition humaine et un développement sur les valeurs de la création qui ne se retrouve que plus tard chez les prophètes. Souhaitons aux volumes qui suivront dans cette collection la même densité.

Louis-Marie ORRIEUX

Jacques GOETTMANN, *Tobie, le livre des fiancés et des pèlerins* (Coll. Bible et Vie Chrétienne), Paris, Desclée De Brouwer, 1966, 251 p., 16,50 f.

Un livre des anciens sages médité par des sages modernes, Claudel, Simone Weil, Lanza del Vasto sans oublier Péguy ni Tagore, voilà qui promet une lecture savoureuse et nutritive comme un fruit bien à point... Aumônier de groupes de jeunes et membre de la communauté de l'Arche, l'abbé Goettmann est aussi collaborateur de la revue *Bible et Vie chrétienne*, ce qui rassure d'emblée l'exégète et lui permet de se laisser entraîner dans ce pèlerinage merveilleux où Dieu se fait familier de l'homme souffrant et besogneux, et où le texte sacré, la Vulgate à vrai dire, n'oublie pas le chien de Tobie dont la queue frétillante dit la joie. Voilà qui nous repose des thèmes ardus de la « démythologisation ». Les problèmes modestes de l'existence humaine concrète que sont le mariage, la maladie, la mort, sont ici célébrés plus que résolus : dans leur épaisseur charnelle apparaît, à travers une forêt de symboles (dont les signes du zodiaque ne sont pas exclus...), le « troisième terme » de l'amour dont parle Teilhard de Chardin, l'homme, la femme, et *Dieu*, « fil plus fin qu'un cheveu qui passe à travers ma vie de ma naissance à ma mort, qui guide, qui lie et qui explique » (Julien Green, cité p. 154).

Louis-Marie ORRIEUX

Pierre-E. BONNARD, *La Sagesse en personne* (Coll. Lectio Divina), Paris, Ed. du Cerf, 1966, 164 p.

Voici un petit livre qui se lit d'une traite et qu'on relit ensuite chapitre par chapitre, pour le savourer. N'est-ce pas d'ailleurs le propre des livres de sagesse que d'inviter ainsi à la rumination ? On reproche souvent aux écrits des sages de rester terre à terre et d'ignorer les envolées lyriques des prophètes ou des psalmistes. Le thème de la Sagesse pesonnifiée est précisément un de ceux où la réflexion des Sages atteint une profondeur théologique un peu trop oubliée dans notre tradition occidentale, mais qui nourrit depuis toujours l'Orthodoxie.

Après un premier chapitre décrivant les différents secteurs sémantiques du terme étudié, l'auteur s'attache aux textes des *Proverbes* (chap. II), de *Job* (chap. III), de l'*Ecclésiastique* (chap. IV), de *Baruch* (chap. V) et enfin du petit livre si hermétique nommé par l'auteur, en souvenir sans doute de M. Gelin, la *Sapience* (chap. VI). Un chapitre de synthèse ouvre sur le Nouveau Testament (chap. VIII) où Jésus est présenté, dans de rares textes, il faut le reconnaître, comme la Sagesse en personne.

Les affirmations de l'auteur sont toujours nuancées ; il ne cède pas à la tentation de ceux qui, enthousiasmés par leur thème, déploient un instinct divinatoire pour faire parler les textes... La question est posée p. 152 de savoir pourquoi les poèmes dédiés à la Sagesse, les plus proches hymnes consacrés au Christ dans le Nouveau Testament, ne sont jamais utilisés dans la liturgie latine pour les fêtes de Jésus mais pour celles de la Vierge Marie. Réparer cet oubli aurait peut-être une incidence œcuménique dans le rapprochement avec l'Eglise d'Orient.

Louis-Marie ORRIEUX

Roger LE DÉAUT, *La nuit pascale*. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42 (Coll. Analecta Biblica), Rome, Institut Biblique, 1963, 423 p., 5 700 lires.

Le Nouveau Testament exprime son message en termes provenant de l'Ancien Testament, entre autres la Pâque. Mais on oublie souvent que l'Ancien Testament était utilisé avec son interprétation orale qui a souvent permis un passage aisé à la théologie chrétienne. Les textes rabbiniques permettant de connaître cette interprétation posent souvent un problème chronologique épineux rendant souvent hypothétiques les rapprochements ou oppositions qu'on y rencontre. Les *targums* fournissent, outre une version ou paraphrase araméenne du texte hébreu, des insertions de caractère homilétique beaucoup plus anciennes que les traités de la *Mishna*, entre autres le célèbre « poème des quatre nuits » qui fait l'objet de cette étude.

Le chapitre I, sur la littérature targumique, est une mise au point de la question renouvelée par la découverte en 1956 du *Codex Neofiti I* de la Bibliothèque Vaticane, qui contient une recension complète du Targum Palestinien du Pentateuque, antérieur à l'ère chrétienne. Le chapitre II étudie le lien entre les « quatre nuits » dans l'Ancien Testament : nuit de la création, nuit du sacrifice d'Isaac, nuit de la sortie d'Egypte, nuit messianique. Les trois chapitres suivants approfondissent les thèmes du poème à la lumière des sources targumiques et extra-targumiques en montrant leurs rapports avec le Nouveau Testament. Le dernier chapitre contient un essai prudent de datation du poème.

Les matériaux réunis sont considérables et rarement utilisés avec cette perspicacité. Les liens découverts entre la théologie du sacrifice d'Isaac, de l'agneau pascal, de la nouvelle alliance et de la venue du Messie éclairent de nombreux aspects de la doctrine chrétienne dans son enracinement traditionnel fourni par la prédi-

cation synagogale. Ce livre est austère, certes, et destiné aux spécialistes ; mais de nombreuses études semblables renouvelleront notre connaissance du milieu néotestamentaire.

Louis-Marie ORRIEUX.

Pierre GRELOT, *Le ministère de la Nouvelle Alliance* (Coll. Foi Vivante), Paris. Ed. du Cerf, 1967, 190 p., 3,60 f.

C'est avec plaisir que nous voyons paraître en format de poche l'excellente étude de P. Grelot dont nous avons fait état dans *L. et V.* n° 76/77 (p. 132 ss), parue en 1962 dans le *Bulletin du Comité des Etudes* de Saint-Sulpice. Le problème du ministère dans le Nouveau Testament y est mis sous son véritable jour. La portée pratique de cette recherche loyale et objective est d'autant plus grande qu'elle n'a pas été voulue pour elle-même. Nous n'en pouvons dire autant des deux annexes, l'une (inédite) sur l'ordination des femmes, l'autre intitulée « spiritualité lévitique et spiritualité cléricale », publiée dans la revue *Christus*. Faut-il donc que l'exégète, quittant la tour d'ivoire de sa spécialité, se plie alors à un conformisme pseudo-traditionnel décevant ? Nous avouons n'avoir pas été convaincu par la fin de non-recevoir opposée à l'ordination des femmes au nom du Nouveau Testament, ni surtout par le rapprochement, au niveau de la spiritualité, des lévites et du « clergé » catholique dont la première partie affirmait avec force et clarté le caractère irréductible.

Louis-Marie ORRIEUX

Rudolf SCHNACKENBURG. *Le message moral du Nouveau Testament*, trad. franç. de Francis SCHANEN, Le Puy-Lyon, Ed. X. Mappus, 1963, 367 p., 23,80 f.

Parue en français il y a quatre ans, la synthèse du Professeur Schnackenburg reste unique par sa densité et la justesse de ses vues. Celles-ci ne sont pas révolutionnaires : l'auteur maintient que Jésus, malgré l'orientation eschatologique de son message, a envisagé une morale valable pour le « temps de l'Eglise ». Les exigences morales de Jésus sont présentées dans une première partie, centrées sur l'annonce de la venue du Règne de Dieu. Nous avons peine à admettre la distinction proposée par l'auteur entre deux catégories d'exigences du Christ : les unes concerneraient l'ensemble des fidèles et les autres ne viseraient que les « disciples » particulièrement appelés à « suivre » Jésus dans une communauté de vie totale (p. 43 ss). Cette distinction entre « préceptes » et « conseils » ne semble pas justifiée par le Nouveau Testament, et l'auteur d'ailleurs reconnaît loyalement qu'elle n'apparaît pas formellement dans les Evangiles (p. 49). Une seconde partie présente l'enseignement moral de l'Eglise primitive en général, notamment l'influence de l'expérience pascale et de la venue de l'Esprit sur la réflexion éthique de la communauté. La troisième partie étudie les différentes synthèses de Paul, Jean, Jacques, Pierre et de l'*Epître aux Hébreux*. Dans les paragraphes concernant saint Jean, cette traduction bénéficie d'améliorations importantes apportées à la première édition allemande (1954) par

la seconde (1962) : la morale johannique y est toujours présentée dans le cadre dualiste éclairé par les textes de Qumran, mais elle apparaît bien davantage centrée sur le Christ. Nous pouvons conclure avec le P. George, qui a rédigé l'avant-propos : « Par son information considérable, par la sûreté de son interprétation des textes, plus encore par ses vues synthétiques et profondes, cet ouvrage offre une base solide pour l'élaboration d'une théologie morale fidèle à ses sources révélées » (p. 9).

Louis-Marie ORRIEUX

W.K. GROSSOUW, *Spiritualité du Nouveau Testament*, 232 p., 10,80 f.

L. CERFAUX, *L'itinéraire spirituel de saint Paul*, 212 p., 12 f.

A. SCHULZ, *Suivre et imiter le Christ*, 120 p., 8,70 f.

W. MARCHEL, *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, 142 p., 8,10 f.

Les 4 vol., coll. Lire la Bible, Ed. du Cerf, Paris, 1964-1966.

W.K. Grossouw, professeur à l'Université de Nimègue, dégage une synthèse rapide mais solide du message spirituel du Nouveau Testament. L'unité du Nouveau Testament est plutôt dans la personne de Jésus que dans les différentes couches littéraires : aussi l'auteur est-il conduit par son objet à présenter d'abord les évangiles synoptiques, puis les épîtres de Paul, enfin le IVe Evangile, centré sur la personne du Verbe fait chair. Accessible à tous, ce livre rendra service aux chrétiens soucieux d'une vie spirituelle nourrie de la sève évangélique.

L'itinéraire spirituel et théologique de saint Paul nous est présenté par un maître dont le triptyque sur l'Eglise, le Christ et le chrétien dans la théologie de saint Paul (Coll. « Unam Sanctam » et « Lectio Divina ») constitue l'œuvre maîtresse. Chaque chapitre est appuyé sur une série de références aux autres ouvrages de l'auteur, qui se dépouille ici de son érudition pour mettre à la portée des chrétiens cultivés l'expérience spirituelle décisive de l'apôtre des païens. Remercions Mgr Cerfaux d'avoir voulu couronner son œuvre scientifique par une synthèse accessible au plus grand nombre.

Le livre de dom Schulz, traduit de l'allemand par J.-L. Klein, est un abrégé de thèse de doctorat. Empressons-nous de dire qu'il est fort lisible et qu'il passionnera. L'auteur utilise avec rigueur la méthode de l'histoire des formes, que le Concile a approuvée. Après avoir présenté la vie de Jésus au milieu de ses disciples à l'exemple des coutumes des rabbis du temps, l'auteur éclaire la signification primitive de la formule « marcher à la suite de Jésus », et les exigences requises pour le service du Royaume. Puis il envisage l'évolution de la notion de disciple, étendue à tous les chrétiens sans exception dans l'Eglise primitive, et l'application morale des paroles de Jésus à la condition chrétienne. Quelques pages finales mettent en relation les thèmes de « suivre » et « imiter » le Christ, mais sans approfondir la difficile

question du sens de cette « imitation » dans le Nouveau Testament.

Nous avons recensé la thèse de W. Marchel sur *Abba, Père !* dans la prière de Jésus et du chrétien (*L. et V.* n° 66, p. 118). Ce nouvel ouvrage, traduit de l'allemand par Madeleine Cé, est moins technique. Il situe l'originalité de la révélation de Dieu comme père par Jésus, en montrant l'importance et les limites de la paternité divine dans le judaïsme palestinien. L'essentiel du livre est consacré aux évangiles synoptiques. Paul et Jean sont traités beaucoup plus rapidement. La collection « lire la Bible » mérite une large diffusion, surtout si elle continue de mettre à la disposition du public français de bonnes traductions des exégètes allemands...

Louis-Marie ORRIEUX

Heinz SCHUERMANN, *Le Récit de la dernière Cène* (Coll. Lumières Bibliques), trad. par R.-H. HOLZER, Le Puy-Lyon, Ed. X. Mappus, 1966, 96 p., 8,20 f.

Le professeur Schürmann a d'abord publié une étude très fouillée en trois volumes du récit de la dernière Cène selon saint Luc (22, 7-38), puis cette brochure destinée au grand public, et présentant le récit de Luc comme une règle de célébration liturgique (« *Gottesdienstordnung* »), de vie communautaire (« *Gemeindeordnung* ») et de vie chrétienne (« *Lebensordnung* »). « Une vie de foi et de charité fraternelle parmi les disciples de Jésus est une vie dans la fraternité d'une communauté qui célèbre d'un seul cœur le repas du Seigneur. Repas du Seigneur et vie communautaire sont aussi les sources de tout exercice de la foi dans la vie quotidienne, tout comme ils sont pénétrés et supportés par cette foi vécue » (p. 93).

Un dépliant offre commodément l'histoire de la rédaction lucanienne telle que la reconstitue l'auteur. Le noyau primitif serait 22, 15-18 + 19-20, 28-29 ; des additions ont été faites dans la source utilisée par l'évangéliste, 24-27, 31-32, 35-38 ; enfin Luc lui-même a ajouté certains fragments empruntés à Marc, 7-14, 21-23, 33-34. Le lecteur cultivé trouvera ici un exemple de l'analyse minutieuse à laquelle se livrent les spécialistes dans le but de comprendre la vie des textes évangéliques dans la communauté primitive. Ajoutons qu'il n'est pas certain que les versets 15-18 soient la partie la plus ancienne du récit.

Louis-Marie ORRIEUX

Pierre GRELOT, *La Bible, Parole de Dieu.* Introduction théologique à l'étude de l'Ecriture Sainte (Coll. Bibliothèque de théologie), Paris, Desclée et Cie, 1965, 418 p.

P. Grelot continue la publication de ses robustes traités théologiques consacrés à l'Ecriture Sainte, secteur à vrai dire bien négligé de l'ancienne scolastique. La première partie est consacrée aux problèmes classiques de l'introduction générale à la Sainte Ecriture : l'origine des Ecritures, leur inspiration, leur canonicité. Mais le

paragraphe concernant ce qu'on appelait « inerrance » se voit éclairé d'une manière nouvelle et combien plus satisfaisante par un paragraphe sur les conditionnements humains de la Parole de Dieu, ce qui permet de traiter positivement de la « *vérité* de l'Ecriture ». La deuxième partie traite de l'interprétation de l'Ecriture : cette partie est entièrement dominée par le problème du sens plénier, qui est étudié trop longuement à notre avis. Par contre le point de vue des Eglises séparées eût mérité une présentation plus étoffée. Les questions graves posées à l'herméneutique biblique dans les Eglises de la Réforme à l'heure actuelle ont provoqué des dépassements considérables par rapport aux positions confessionnelles. Et cependant les contestations nouvelles redonnent souvent vigueur à des clivages confessionnels antérieurs : les problèmes posés par Bultmann au sujet de la Résurrection et la place qu'il donne à la Passion ne sont-ils pas typiquement luthériens ? Quant à l'herméneutique orthodoxe, fort peu connue il est vrai, elle eût mérité quelques références. La question du sens plénier est certes passionnante en soi, mais elle ne constitue pas l'horizon de la recherche du « sens » en dogmatique chrétienne.

Louis-Marie ORRIEUX

Pierre DE BEAUMONT, *La Parole du Christ.* Essai de traduction en français moderne de textes essentiels des Evangiles, 92 p.

ID., *Evangile selon saint Luc,* 128 p. : les deux volumes, Coll. Ecole de la Foi, Paris, Fayard-Mame, 1966.

On suivra avec grand intérêt l'essai tenté en Abidjan par P. de Beaumont. Il serait plus exact de dire « français fondamental » que « français moderne ». Une traduction en français fondamental est destinée en général aux pays francophones d'Afrique ou autres anciennes colonies. Elle n'utilise qu'un vocabulaire restreint (ici, 900 mots, à peu près le nombre employé dans l'*Apocalypse* ; Jean en utilise un peu plus de 1 000 ; Marc, 1 270 ; Luc, 1 738 ; l'ensemble du Nouveau Testament contient un lexique de 4 800 mots différents environ). La conjugaison est réduite au minimum, à peu près uniquement le présent, le futur et des participes passés composés avec être ou avoir. Cette pauvreté voulue est un remarquable stimulant pour les traducteurs, et il faut admirer les résultats, qui rendent accessibles aux locuteurs de « petit français » en Abidjan ou ailleurs les originaux à peine modifiés, alors que les textes du *Lectionnaire* approuvé officiellement par les épiscopats francophones se présentent dans un français « grand siècle »...

Voici quelques exemples : « L'ange entre chez elle. Il lui dit: « Je te salue, l'aimée de Dieu. Le Seigneur est avec toi ». Marie est étonnée. Elle ne comprend pas. Mais l'ange lui dit : « N'aie pas peur, Marie. Dieu t'aime... Tu auras un fils... » Marie dit à l'ange : « Comment cela est-il possible ? Je suis et je reste une jeune fille » (*Luc,* 1, 28-34). « Heureux ceux qui pardonnent, ils seront pardonnés ! » (*Matth.,* 5, 7). « Donne ta chemise à celui qui prend ta veste ! » (*Matth.,* 5, 40). « Ne travaillez pas toujours pour gagner de l'argent. Les voleurs le prennent. Mais travaillez pour le ciel. Là, il n'y a pas de voleurs » (*Matth.,* 6, 19-20).

Un bref lexique explique de rares termes échappant au langage courant. Signalons que le premier mot en italiques, « parole » (*Luc*, 1, 2), qui d'après la préface devrait se trouver au lexique n'y est pas...

Louis-Marie ORRIEUX

II. ŒCUMÉNISME

George TAVARD, *La poursuite de la catholicité.* Etude sur la pensée anglicane (Unam Sanctam 53), Paris, Ed. du Cerf, 1965, 240 p. 16,20 f.

ID., *The Quest for Catholicity.* A Study in Anglicanism, Londres Burns et Oates, 1963, 227 p., 30 s.

W. H. VAN DE POL, *La communion anglicane et l'œcuménisme* (Unam Sanctam 63), Paris, Ed. du Cerf, 1967, 292 p., 21 f.

V.T. ISTAVRIDIS, *Orthodoxy and Anglicanism,* Londres, S.P.C.K 1966, 185 p., 30 s.

L'ouvrage du P. Tavard (édition originale anglaise, édition française revue et corrigée par l'auteur) n'est ni une présentation d'ensemble de l'histoire ou de la doctrine anglicane, ni un nouvel examen de questions traditionnellement controversées entre l'Eglise romaine et Eglise d'Angleterre (les ordres anglicans) : il s'agit de quelque chose de plus neuf : l'étude de la notion de « catholicité » telle qu'elle a été comprise, des origines de l'Eglise anglicane à nos jours, par les types successifs de théologie « haute Eglise ». Le P. Tavard est convaincu que la notion de « catholicité » est centrale dans le dialogue œcuménique : il a raison ; c'est dire l'importance de son livre.

L'ouvrage du professeur Van de Pol est d'un autre genre : c'est la présentation et l'étude, d'après les documents officiels, des engagements œcuméniques pris par les Eglises de la communion anglicane. Après une introduction aidant le lecteur à « situer » l'anglicanisme sur l'échiquier inter-ecclésiastique, l'auteur examine successivement les rapports de l'anglicanisme avec l'Eglise romaine et avec la Réforme, puis avec tous les chrétiens ; il s'arrête plus spécialement à l'Eglise de l'Inde du Sud, aux négociations avec les presbytériens. Et avant de dresser un bilan (dans lequel on relèvera des notations concernant les ordinations anglicanes), il consacre un chapitre à « catholicité et œcuménicité », montrant par là, lui aussi le caractère central pour le dialogue entre les chrétiens de cette notion de « catholicité ». C'est Dom André Renard qui a traduit ce livre de l'original néerlandais ; l'édition française est honorée d'une préface de Mgr J.G.M. Willebrands.

Le travail de V.T. Istavridis, professeur d'histoire de l'Eglise et d'œcuménisme au Séminaire orthodoxe de Halki, a été traduit du grec en anglais par Colin Davey. Il complète très heureusement l'ouvrage de Van de Pol sur un point que ce dernier n'avait pas beaucoup développé et il s'avère particulièrement opportun au moment où, semble-t-il, les conversations anglicano-orthodoxes vont reprendre.

René BEAUPÈRE

J.H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua* (Textes newmaniens V), Paris, Desclée De Brouwer, 1967, 560 p.

Louis COGNET, *Newman ou la recherche de la vérité*, Paris, Desclée, 1967, 320 p., 22 f.

L'excellente collection des « Textes newmaniens », dirigée par L. Bouyer et M. Nédoncelle, publie dans son cinquième volume l'*Apologia*, dans une traduction de L. Michelin-Delimoges et avec un commentaire de M. Nédoncelle : un premier état de ce travail avait paru en 1939 chez Bloud et Gay ; il a été remanié pour la présente édition.

Dans l'ouvrage qu'il publie sous le titre *Newman ou la recherche de la vérité*, L. Cognet se défend de présenter une nouvelle biographie de l'auteur de l'*Apologia* (il renvoie à celle du P. Bouyer) : il cherche quant à lui à mettre en valeur quelques aspects de la personnalité de son héros : Newman et sa famille, et l'amitié, et l'Eglise anglicane, et la conversion, et l'Oratoire, et la pensée chrétienne, et la vie de l'âme, etc. Dans ces chapitres — remaniements de conférences faites à l'Institut catholique de Paris — on trouvera, mis avec beaucoup de finesse à la portée du lecteur français, les résultats de travaux publiés ces dernières années en langue anglaise. Le livre de L. Cognet contribuera à faire mieux aimer un homme dont on découvre un peu mieux chaque jour à quel point il a été prophète et à quel point par conséquent il a à nous enseigner aujourd'hui.

René BEAUPÈRE

John A.T. ROBINSON, *La nouvelle réforme*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, 125 p.

Rendu célèbre par *Honest to God* (*Dieu sans Dieu*), l'évêque anglican de Woolwich publie un nouveau livre, à la lecture à la fois facile et stimulante. Il est impossible de résumer en quelques lignes cet ouvrage dans lequel on retrouve — mise à la portée d'un très large public non théologien — une bonne partie des thèmes majeurs de la réflexion chrétienne d'aujourd'hui : par exemple les questions de l'homme sont des questions sur l'homme et non pas sur Dieu ; les hommes et les femmes de notre temps doivent être rencontrés par le Christ là où ils sont ; l'Eglise manifeste ne doit pas cacher l'Eglise latente ; peut-on ne pas être « athée » puisque Dieu est intellectuellement superflu, émotionnellement inutile, moralement insupportable ?... Il y a de l'ingénuité et de la candeur dans ces pages, mais il n'y pas que cela. A condition de réagir à leur lecture et, en particulier, de détecter les hypothèses à partir desquelles certaines affirmations « scandaleuses » prennent un sens, elles peuvent constituer un excellent stimulant. Loin de dispenser de la lecture de Tillich ou de Bonhoeffer, Robinson conduira ses lecteurs les plus attentifs à prolonger leur réflexion en compagnie de ces théologiens et de quelques autres. Ceci est positif.

René BEAUPÈRE

Vincent BOURNE, *La queste de vérité d'Irénée Winnaert,* Genève, Labor et Fides, 1966, 340 p., 36 f. s.

Cet ouvrage est mal composé : on a toutes les peines du monde à suivre le déroulement chronologique de la vie du héros ; il est mal écrit et de plus son style uniformément dithyrambique pour Mgr Winnaert est au plus haut point lassant. Que le lecteur cependant fasse l'effort nécessaire pour surmonter ces difficultés : il liera connaissance avec une étonnante et attachante personnalité : celle d'un prêtre catholique mort dans l'Eglise orthodoxe après avoir frappé, en compagnie de son petit troupeau, à bien des portes ecclésiastiques et avoir erré des années, en se gardant pourtant des périls les plus graves, aux frontières de la foi et de la théosophie. Ajouter que Mgr Winnaert (1880-1937) s'est trouvé en relation avec des hommes aussi divers que Marc Sangnier, l'abbé Laberthonnière, le pasteur Wilfred Monod, Aimé Pallière... ; qu'il a sur de nombreux points précédé l'*aggiornamento* catholique de Vatican II... c'est dire l'intérêt de sa biographie.

René BEAUPÈRE

La pensée orthodoxe, Revue de l'Institut de théologie orthodoxe, Paris, Les éditeurs réunis, YMCA-Press, 1966, 144 p., 14 f.

C'est avec joie qu'on accueille un numéro en français de la revue que, depuis 1928, l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge de Paris publiait en russe. Cette initiative ne pourra que renforcer le nécessaire dialogue entre la pensée orthodoxe et la pensée catholique et protestante. On trouvera dans ce premier numéro les articles suivants : N. Afanassieff, « Quelques réflexions sur les prières d'ordination de l'évêque et du presbytre dans la *Tradition apostolique* » ; B. Bobrinskoy, « Nicolas Cabasilas et la spiritualité hésychaste » ; O. Clément, « Quelques remarques de Berdiaev sur l'histoire des religions » ; P. Evdokimoff, « Le dynamisme eschatologique de la tradition » ; C. Kern, « Le symbolisme réaliste des Pères » ; A. Kniazeff, « La Vierge du Seigneur » ; N. Koulomzine, « Mgr Cassien (1892-1965), sa vie et son œuvre » ; N. A. Nissiotis, « Remarques sur le renouveau de la théologie systématique » ; W. Weidlé, « La présence réelle ».

Souhaitons que cette revue, qui n'indique aucune périodicité, puisse, au moins une fois chaque année, nous apporter une moisson aussi riche.

René BEAUPÈRE

Jean ERBES, *Martin Bucer.* Le Réformateur alsacien inconnu et méconnu, Grasse (chez l'auteur : 27, Coste d'Or), 1966, 32 p.

Cette plaquette se lit avec intérêt. La volonté de l'auteur de mettre en relief le rôle de Bucer dans la Réforme, puis dans l'« œcuménisme » du XVI[e] siècle ne joue jamais au détriment du sérieux historique. Les lecteurs pressés se contenteront de ces trente-deux bonnes pages ; les autres y puiseront l'envie de lire le Réformateur lui-même ou les biographies indiquées dans l'Avant-propos. En vue d'une éventuelle réédition nous signalons que les trop fréquentes citations en allemand (du XVI[e] siècle)

gênent la lecture ; il aurait été plus expédient de mettre les traductions dans le texte et, en note, l'original. Disons aussi que la citation de Ranke (p. 23) n'a pas la portée œcuménique que semble lui attribuer l'auteur : les catholiques n'apprécieront guère que leurs vues sur les rapports de l'Eglise et de l'Ecriture soient qualifiées de « conceptions scolastiques qui se sont imposées pendant les siècles hiérarchiques du moyen âge ». Ce détail est d'autant plus malheureux que l'ensemble de ce travail ne peut que faire mieux comprendre Bucer aux catholiques tout en leur faisant estimer son nouveau biographe.

Régis GEREST

Michel RICHARD, *La vie quotidienne des Protestants sous l'Ancien Régime*, Paris, Hachette, 1966, 320 p.

« Vie quotidienne » ne s'entend pas ici au sens de vie privée : l'ouvrage traite du statut politique, des conditions sociales, de l'organisation communautaire des protestants français de 1598 à 1787. La guerre des Camisards, les persécutions, les cultes du « Désert » sont évoqués en leur temps. La division en deux parties — avant et après 1685 — aide à mieux prendre conscience des conséquences si multiples de la Révocation de l'Edit de Nantes. Ce travail paraît après d'autres, fort bien faits, sur le protestantisme français : les faits qu'il rapporte ne lancent pas la recherche sur des pistes très nouvelles, mais ils corroborent et illustrent bien des conclusions acquises. On appréciera la clarté et la précision de l'auteur ; elles sont méritoires quand il faut suivre les variations si nombreuses, selon les lieux et les temps, dans le traitement des Huguenots par les agents du pouvoir royal. Les questions délicates du mariage non légalement reconnu de ceux de la R.P.R., des enfants parfois brutalement enlevés à leurs parents sont mises au point avec une belle sérénité. La présentation de l'ouvrage est d'une excellente qualité.

Régis GEREST

Erich BEYREUTHER, *Zinzendorf, l'apôtre de l'Unité*, Genève, Labor et Fides, 1967, 156 p.

La personnalité fantasque, mystique et réalisatrice du Comte de Zinzendorf est de celles qui dominent le XVIIIe siècle protestant, plus riche en figures spirituelles que le catholicisme de la même époque. Zinzendorf fonde la communauté mixte de Herrnhut où revit l'esprit morave ; il envoie des missionnaires aux Amériques, en Laponie, au Groënland ; il contribue à la vocation de Wesley ; il ne désespère pas d'influencer la politique des princes, ses parents ; il jette des ponts entre les Eglises ; il pressent le romantisme religieux et le féminisme. Erich Beyreuther n'oublie rien de tout cela ; aussi son livre court (traduit par E. Reichel) est-il dense. On s'attache spécialement à la vie intérieure du fondateur de Herrnhut ; elle est comme le résumé de ce que le siècle a donné de meilleur ; doutes et angoisses surmontés par l'action, simplicité évangélique sans renoncement à la noblesse naturelle. D'après notre auteur, Zinzendorf fut plus la fin que l'achèvement du piétisme, dont il dénonçait la tendance à la passivité. L'admiration portée au grand spirituel n'empêche pas le

livre d'être lucide, et de signaler au passage les ridicules, les limites et les contradictions de détail d'un esprit presque trop vaste et trop souvent tenté d'illuminisme. Cela ne fait que donner plus de vérité à cette belle vie bien racontée.

Régis GEREST

Roger MEHL, *Traité de sociologie du protestantisme* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1966, 286 p.

Qu'on ne cherche pas dans ce livre un « visage » du protestantisme contemporain. Les statistiques, les répartitions géographiques, la description superficielle n'intéressent pas l'auteur. L'œuvre n'est ni de facilité ni de détente, ni par ailleurs de technicité fastidieuse, mais de réflexion. Sa préoccupation majeure est le passage des principes internes du Christianisme, de la Réforme, des différents « *revivals* » aux formes sociologiques que nous voyons. Ainsi très caractéristiques de l'ensemble de l'œuvre sont les pages dans lesquelles nous est expliqué comment le « *Sola Scriptura* » de Luther et de Calvin suscite un type de vie communautaire centrée sur la structure paroissiale alors que la doctrine catholique de la « Tradition » est un appel à vivre dans une organisation plus vaste, visant de suite à l'universel.

Une méditation sur les présupposés d'une sociologie religieuse occupe une bonne partie de l'ouvrage. Cette méditation est, comme il se doit, centrée sur l'incarnation. On tomberait vite dans la banalité si un effort n'était fait pour délimiter mieux que dans le passé les confins de la sociologie et de l'ecclésiologie. En un sens tout est sociologique dans l'Eglise, même la doctrine, affirme l'auteur, qui fut autrefois plus réservé : « La sociologie, écrit-il, ne saurait séparer l'Eglise visible, qu'elle atteint par ses moyens d'investigation propres, de l'Eglise invisible. Elle ne saurait, selon la formule que nous avions cru devoir proposer naguère, se limiter à l'étude du *corpus christianum* et ignorer le *Corpus Christi*... Le sociologue ne peut pas traiter l'Eglise comme s'il ignorait qu'elle vit en tension permanente avec une réalité invisible, qu'elle est, dans son intentionnalité profonde, expression visible et instituée d'un événement invisible » (p. 47). Tout, dans l'Eglise, est donc donné à la sociologie ; mais, pour arriver à ses fins, la sociologie doit respecter ce que dit d'elle-même la société ecclésiale. Aussi R. Mehl se défend-il sans peine de pratiquer une réduction de la théologie à la sociologie.

Le chapitre sur la pratique religieuse donne lieu à des analyses de situations telles qu'on est habitué d'en voir dans les études sociologiques de ces dernières années, mais aussi à un essai fort intéressant sur les rapports du culte et de la foi qui ne peuvent être vus de la même façon par un catholique et par un protestant ; il me semble toutefois que l'auteur exagère quelque peu l'importance du ritualisme quand il s'agit de saisir l'essence du catholicisme. Le chapitre sur les missions est un relevé de ce qui peut arriver quand le christianisme rencontre un groupe humain structuré par un paganisme ancestral.

On ne m'en voudra pas de ne pas m'arrêter à tous les chapitres. Mais le lecteur aimera savoir que l'un d'entre eux est une « sociologie de l'œcuménisme » très intéressante. Comme phénomène social, l'œcuménisme est mis en relation avec la « planétarisation » de notre monde, avec les progrès de l'athéisme ; il n'est pas pour autant réduit à n'être que le pendant religieux d'un phénomène d'histoire profane. Par le spectacle d'un univers qui se construit comme univers et sans Dieu, le christianisme est interpellé et appelé à retrouver en lui-même son élan vers l'universel et son besoin d'« être un pour que le monde croie ». Alors, écrit R. Mehl, « la présence missionnaire dénominationnelle n'a plus de sens, elle va même à contresens du témoignage recherché... L'œcuménisme sera donc une tentative pour mettre en évidence l'universalité du christianisme, universalité qui se symbolise dans son unité et cette unité à son tour se symbolise dans le fait que les jeunes Eglises ne restent pas des dépendances des Eglises d'Occident mais collaborent avec elles, dans une pleine égalité, au sein du mouvement œcuménique » (p. 182).

Régis GEREST

Eglises chrétiennes et épiscopat, Tours-Paris, Mame, 1966, 264 p.

Cet ouvrage (traduit de l'allemand par Sœur Willibrorda, o.s.b.) est une recherche menée de front par des théologiens catholiques et luthériens, non un exposé de vulgarisation, encore moins une controverse. W. Stählin en indique d'ailleurs bien l'esprit dans ses « Préliminaires » : « Dans les deux camps, l'Eglise romaine est désignée comme l'Eglise-mère avec laquelle les corps ecclésiastiques issus de la Réforme doivent nouer des relations toutes nouvelles. Le dernier chapitre de l'Ancien Testament annonce comme présage de l'avènement suprême et définitif, donc comme prodrome de l'unité, que les cœurs des enfants se convertiront et se tourneront vers leurs pères et les cœurs des pères vers leurs enfants. Cette promesse d'une unité où tous les contrastes se fondent, condamne d'avance toute tentative qui conduirait à exiger ou à attendre d'un seul côté le retour et le repentir » (p. 27).

Les deux théologiens luthériens — J. H. Lerche et E. Fincke — qui nous livrent leurs réflexions sur la charge épiscopale sont de ceux qui se réjouissent de la reprise du titre et de la fonction d'évêque dans le gouvernement de leurs Eglises. Leurs positions sur la tradition, sur les rapports des ministères et de la communauté, sur l'importance de la sacramentalisation de l'Unité les classent nettement dans la tendance « haute-Eglise ». Dans sa conclusion, E. Fincke invite les évangéliques à chercher pourquoi « les Eglises catholiques » tiennent si fortement à la succession apostolique ; et il ajoute : « Si cette succession est un signe sacramentel, comme nous l'avons exposé plus haut, alors elle devient confession de l'Unité et expression d'une communion qu'il faut affirmer d'une manière toujours nouvelle » (p. 145). Les deux exposés protestants s'accordent à voir dans le maintien de l'épiscopat une fidélité à l'Ecriture, où ce ministère est décrit comme gardien de la

tradition et de la rectitude de la prédication, comme clé de voûte de l'édifice liturgique, comme la « pastorisation » des pasteurs. Serait-ce à dire que ces théologiens luthériens s'alignent sur les positions catholiques romaines ? Non pas : ils n'acceptent pas l'idée d'un sacrement de l'ordre qui serait donné en plénitude seulement au plus haut degré de la hiérarchie sacerdotale, ni sa conséquence pratique : la nécessaire ordination des pasteurs par l'évêque (cf. p. 41).

L'exposé du savant abbé bénédictin L. Klein est centré sur une présentation de l'épiscopat comme complément et service des autres ministères et du sacerdoce commun des fidèles. K. Rahner défend surtout la thèse de l'antériorité de l'agrégation au collège épiscopal et de la responsabilité universelle, par rapport à la juridiction et à la fixation locale de l'évêque (cf. p. 210). Nous regrettons que l'auteur se disperse au cours de son exposé sur trop de points de vue secondaires, parfois superficiellement traités ; et nous n'apprécions guère ses notes polémiques contre le P. Strotmann. Sa contribution n'en est pas moins des plus brillantes.

Régis GEREST

III. HISTOIRE

L.-J. ROGIER, G. DE BERTIER DE SAUVIGNY, J. HAJJAR, *Nouvelle histoire de l'Eglise, 4, Siècle des Lumières, Révolutions, Restaurations* (*1715-1848*), Paris, Ed. du Seuil, 1966, 587 p.

L'enseignement de l'histoire de l'Eglise vient de gagner le meilleur de ses instruments avec le tome 4 de la *Nouvelle histoire de l'Eglise.* Ses auteurs nous étaient déjà connus comme spécialistes de l'histoire religieuse des Pays-Bas (Rogier), de la Restauration en France et de la « Congrégation » (Bertier de Sauvigny), des Eglises uniates (Hajjar). Ils ont choisi ici de faire un tableau le plus complet possible du catholicisme et même du christianisme à l'époque des lumières et du romantisme. Ils ont trouvé une matière intéressante et ne l'ont pas rendue ennuyeuse. Leur exposé est équilibré, intelligent, loyal — dense et sérieux aussi, ce qui éloignera ceux pour qui l'histoire n'est que délassement. Espérons ardemment qu'aucun étudiant en théologie ne sera de ce nombre.

Les rapports du catholicisme avec l'*Aufklärung* allemande ont été traités avec beaucoup de finesse. C'est une question actuellement fort débattue : faut-il voir dans l'œuvre des despotes éclairés et des théologiens qui les inspirent une tentative sincère de rénovation pastorale et spirituelle ou une pure entreprise d'étatisation sans âme ? L'auteur (ici M. Rogier) cite l'opinion du P. Maas s. j. qui vient dernièrement de renouveler la thèse défavorable au « Joséphisme », mais il conclut sur une appréciation plutôt positive.

Les personnages ecclésiastiques, voire les papes, sont ici traités avec une grande liberté d'esprit. On y rappelle que Benoît XIV surprenait son entourage par des boutades telles que : « bien que toute vérité soit enfermée en mon sein, je dois avouer que je n'en trouve

pas la clef » (p. 71). L'éloge, on peut dire la réhabilitation, de ce pape n'en prend que plus de poids.

Le manuel nous situe au sein des populations chrétiennes plus souvent qu'à Rome. La vie religieuse y est mise en rapport avec les situations politiques et sociales sans que le point de vue intérieur soit oublié. Tout un chapitre lui est d'ailleurs consacré sous le titre « réveil des forces spirituelles » ; l'aspect positif est souligné, comme il se doit, plus que les déficiences, mais quelques mots très suggestifs sont dits du sentiment de solitude qui s'empare alors de l'âme des prêtres romantiques. L'auteur y voit une conspiration inconsciente de « l'enseignement rigoriste des séminaires français », du désir des incroyants de voir le curé enfermé dans la sacristie et de la piété des fidèles pour qui le retrait du prêtre « entre ses fleurs et son chien » prend valeur de mystère (p. 440). Cette dernière remarque est vraie pour les pays catholiques, non pour les territoires où l'Eglise romaine est en diaspora. Près de la moitié de l'ouvrage leur est consacrée. On en retire surtout l'impression que le catholicisme gagne à être vécu en pays protestants (belles pages sur les Pays-Bas, la Grande-Bretagne et l'Amérique du Nord).

On nous parle des Eglises de la Réforme, non seulement dans leur rapport avec le catholicisme, mais dans leur vie propre. Il reste entendu toutefois que la *nouvelle histoire de l'Eglise* est une histoire de l'Eglise catholique. Certains lecteurs vont trouver qu'on accorde trop, et d'autres pas assez, aux autres Eglises chrétiennes, mais que faire ? Dans la succincte histoire du protestantisme que les auteurs nous donnent ici, on s'est attaché au piétisme et aux différents « réveils » ; il me semble qu'il faudrait être un esprit fort chagrin pour déceler de la partialité dans ces pages.

Le chapitre sur la théologie catholique de 1800 à 1848 me paraît un peu court et ne rend pas assez hommage à la théologie romantique, celle d'un Moehler surtout, si villée de nos jours. Les idées sociales de Lamennais méritaient un plus long développement : l'auteur ayant par trop contracté le récit des événements de 1832-1834, on est amené à porter sur la défection du prophète un jugement insuffisamment informé.

L'histoire des missions est aussi un peu sacrifiée malgré de bonnes pages sur la querelle des rites ou sur les « réductions ». La présentation des Eglises orientales abonde en précieux renseignements, mais nous craignons qu'elle ne soit pas suffisamment pédagogique, l'accumulation des noms et des faits y noyant la description des lignes d'ensemble (libéralisation de l'empire ottoman, concurrence missionnaire, latinisation de l'Orient catholique).

Les notes et les bibliographies clairement divisées sont rejetées aux dernières pages, ainsi qu'une chronologie (interrompue à 1800). A lire cette part plus matérielle du livre, on voit bien que l'intelligence, sans érudition étalée, de l'exposé repose sur une science solide.

Régis GEREST

P. VERBRACKEN, *Naissance et essor de l'Eglise* (Coll. Eglise aux cent visages), Paris, Ed. du Cerf, 1966, 222 p.

Ce petit livre constitue une histoire des huit premiers siècles chrétiens. Il se lit facilement, car les exposés sont bien groupés autour de points centraux dont l'importance saute aux yeux. Une courte bibliographie à la fin de chaque chapitre renvoie aux bons ouvrages sur la période envisagée. C'est une chance d'avoir ce livre pour ceux que la technicité de la *Nouvelle histoire de l'Eglise* découragerait et que le brillant des œuvres de Daniel-Rops laisserait sur leur faim.

Régis GEREST

Annie JAUBERT, *Les premiers chrétiens* (Coll. Le temps qui court, 39), Paris, Ed. du Seuil, 1967, 190 p.

Dans une collection dont la réputation n'est plus à faire, excellent petit volume, judicieusement illustré, sur les deux premiers siècles chrétiens. Deux chicanes : que l'éditeur numérote moins chichement les pages : de la page 173 à la fin (190), on ne lit pas un seul numéro ; c'est incommode. D'autre part je ne saisis pas très bien pour quelle raison — alors que le plan de l'ouvrage est *grosso modo* chronologique — A. Jaubert place le chapitre sur saint Irénée *avant* le chapitre sur les martyrs de Lyon, au risque d'égarer le lecteur peu connaisseur de dates.

René BEAUPÈRE

Alec MELLOR, *Histoire de l'anticléricalisme français*, Mame, 1966, 496 p., 25 f.

L'apaisement relatif des luttes antireligieuses en France a fait espérer à nombre d'esprits ouverts aux orientations postconciliaires un dialogue constructif avec les héritiers de la laïcité d'antan, notamment sur l'irritant « problème scolaire », si spécifiquement français. On ouvre donc ce livre avec espoir, en se souvenant de l'action de l'auteur en faveur d'un rapprochement des catholiques avec la Franc-Maçonnerie.

Dès les premières pages l'auteur exclut de son examen un anticléricalisme pourtant fondamental, celui qui se développe à l'intérieur de l'Eglise, pour la raison qu'il n'est pas spécifiquement français (p. 10). Cette délimitation du sujet permet de suivre l'anticléricalisme français d'un point de vue toujours dépourvu de la sympathie qui conduirait, non certes à excuser, mais du moins à comprendre. On voit donc les origines du mouvement dans la fusion du gallicanisme politique et de la philosophie antireligieuse du XVIII[e] siècle. Malheureusement nulle part n'est défini clairement ce qui engendre l'anticléricalisme, à savoir le cléricalisme...

En fermant ce livre, il n'est plus de doute sur son genre littéraire, il s'agit d'une plaidoirie, passionnée de plus en plus au fur et à mesure qu'on s'approche de l'époque contemporaine. L'auteur ne nous cache jamais ses idées politiques et religieuses : il suffit de comparer ses jugements sur Louis XVI et sur Napoléon, sur Condorcet ou sur Renan... Disons donc que cet essai, bien documenté

d'après des historiens sérieux, constitue les éléments d'un dossier qui méritait d'être réuni ; mais nous craignons qu'il ne contribue guère à un vrai dialogue.

Louis-Marie ORRIEUX

IV. CATÉCHÈSE

François FAVREAU, *L'Eglise à l'écoute du monde* (Coll. ISPC), Paris-Tours, Fayard-Mame, 1966, 172 p.

Cet ouvrage pour la catéchèse des élèves de seconde et de première est le fruit d'une recherche menée par une équipe d'éducateurs du diocèse de Poitiers animée par l'abbé François Favreau dont on connait la compétence dans le domaine de la catéchèse des adolescents.

Le but de ce nouveau travail est d'aider les éducateurs à promouvoir une initiation au mystère de l'Eglise à travers ce qu'elle nous dit d'elle-même aujourd'hui. L'Eglise, mystère d'aujourd'hui, tel est l'un des titres qui aurait pu être donné à cette présentation qui se structure en trois parties :

1) L'Eglise à l'écoute du monde est sacrement de Jésus-Christ dans ce monde.

2) L'Eglise dans le temps : aujourd'hui, comme hier et demain, l'Eglise est l'« Evangile de l'Esprit Saint ».

3) L'Eglise en mission.

Un dossier de fiches pour les élèves est composé selon le même plan. Il comprend un ensemble très judicieux de documents, de citations de chrétiens de notre temps (avec leur photo), de textes conciliaires. L'utilisation de ce dossier doit permettre d'approfondir et de personnaliser la recherche, voire même d'aider à une meilleure compréhension de la Révélation sur l'Eglise.

Dans cet ensemble les questions posées à l'Eglise d'aujourd'hui ne sont pas esquivées. Les éducateurs trouveront dans ces pages une exigence de loyauté ; les problèmes, exposés dans leur référence au plan de Dieu sur le monde, ne provoqueront pas d'insécurité néfaste pour la foi ; ils apparaîtront comme des exigences devant être vécues par tous, clercs ou laïcs. Souhaitons aussi que certains éducateurs ne se laissent pas prendre par la tentation d'une apologétique trop facile, car telle n'est pas l'intention de ce cheminement catéchétique.

En certains endroits, tel le chapitre concernant les membres de l'Eglise, il est bien évident que cette catéchèse est tributaire de nos tâtonnements théologiques. On ne saurait le lui reprocher. On peut regretter que le thème vie religieuse-vie laïque ne soit abordé qu'en quelques lignes alors qu'il eût peut-être permis un accès à la question si « difficile » de la rédemption de la terre.

La collection ISPC nous offre là un réel instrument de travail. Souhaitons que de nombreux éducateurs s'en inspirent afin que *l'Eglise à l'écoute du monde* devienne ce que ses auteurs lui souhai-

tent : une approche de l'Eglise pour tant de jeunes chrétiens qui « ne la connaissent pas vraiment et ne se laissent pas facilement séduire ».

Martin HILLAIRET

Françoise DERKENNE, *Vive le Seigneur* (coll. ISPC), Paris-Tours, Mame, 1966, 273 p.

L'auteur de « La vie et la Joie au catéchisme » présente un cheminement catéchétique original à l'intention des enfants de 7-8 ans. Le fil conducteur en est l'histoire des deux enfants de la famille Berthier, Nicolas et France-Odile, qui découvrent dans leur vie quotidienne l'amour du Seigneur. L'enfant est amené à vivre avec eux la même aventure intérieure. Ce livre destiné aux catéchistes est accompagné d'un livret destiné aux enfants et aux parents. C'est encore une originalité de la méthode que de nous donner un livre qui sur la page de gauche parle à l'enfant, et sur la page de droite aux parents. Sans doute cela invite-t-il la famille à être très attentive quand l'enfant se sert de son catéchisme.

Dans le livre réservé aux catéchistes comme dans la page réservée aux parents, Françoise Derkenne a l'art de conseiller, pédagogiquement, à mesure que les réactions de l'enfant risquent de se produire. La présentation nous avertit : « Cette méthode a été lentement mûrie par l'expérimentation en différents milieux ». Dans la préface de cet ouvrage le Ch. Bournique, directeur de l'Institut supérieur de Pastorale Catéchétique rend hommage à Françoise Derkenne qui a « marqué toute une génération d'élèves de l'I.S.P.C. actuellement responsables diocésains ou nationaux ».

Martin HILLAIRET

Jean ORCHAMPT, André POLAERT, *Célébrations, initiation à la liturgie* (coll. ISPC), Paris-Tours, Fayard-Mame, 1965, 236 p.

Soixante et un thèmes de célébrations pour les enfants. Ces « célébrations de la Parole » n'ont pas pour but de faire du mime au catéchisme ou de remplacer la liturgie. Elles veulent être très exactement une introduction à la liturgie, pour les enfants qui viennent au catéchisme. Ce sont des schémas de célébrations : ils demandent naturellement à être travaillés, complétés selon la communauté d'enfants à laquelle on s'adresse. Il ne faudra pas pour autant en négliger certains aspects fort importants, tel le geste. Souhaitons que chacun des utilisateurs lise attentivement la préface et ils auront là un excellent instrument. Pour catéchistes, animateurs de retraites d'enfants, prêtres...

Martin HILLAIRET

Fais-nous voir, Seigneur, Tours-Paris, Mame, 1966, 135 p.

Il s'agit d'un programme d'enseignement religieux pour les élèves de 6me et de fin d'études primaires, réalisé par la Commission diocésaine de Catéchisme du diocèse de Sens-Auxerre. Pour ce programme destiné à la préparation de la profession de foi, le thème choisi a été : « Dieu veut faire alliance avec les hommes par Jésus-Christ en son Eglise ».

Ce manuel a une véritable originalité : il s'inspire, quant à la méthode, des recherches qui ont été faites à Lyon par l'abbé Mesny pour la catéchèse des insuffisants mentaux. On nous précise aussi que la Direction de l'Enseignement Religieux du diocèse de Sens a ronéotypé des fiches spéciales de ce même programme pour les enfants « débiles légers et moyens ». Tout cela ne peut que réjouir le cœur des catéchistes d'insuffisants mentaux. Cet essai, même s'il n'est pas parfait, est intéressant, et on se plaît à espérer qu'il pourra être repris et poursuivi.

Toujours au niveau de la méthode, précisons que chaque causerie est suivie dans la semaine d'une « séance de reprise » à caractère plus libre. Des notations doctrinales sont prévues pour les catéchistes qui assurent ces séances de reprise. Il reste que les catéchistes qui doivent assurer la causerie doivent avoir bien assimilé la méthode s'ils ne veulent pas en rester à des considérations trop globales ou trop moralisantes...

Une série de 26 fiches est destinée à l'enfant. Il y trouvera des éléments de réflexion personnelle sur des textes bibliques, des textes de prière inspirés par la liturgie, des leçons à apprendre et des questions auxquelles il devra répondre sur un cahier.

On regrette que ces fiches n'aient pas pu être plus attrayantes. D'autre part, pourquoi faut-il que dans un programme qui essaie si justement de « déscolariser » l'enseignement catéchétique, on ait parlé de « leçon à apprendre » et « de travail à faire » ?

Martin HILLAIRET

Chrétiens d'aujourd'hui, Paris-Toulouse, Le Centurion-Privat, 1965, 95 p.

C'est un manuel d'enseignement religieux pour les élèves de 6me, composé par une équipe de responsables de l'enseignements religieux, prêtres et catéchistes, de la région apostolique «Midi-Pyrénées».

Comme le souligne Monseigneur Rigaud, évêque de Pamiers, dans la préface, le titre est justifié par le désir qu'ont eu les auteurs de rejoindre la vie des hommes et leurs préoccupations. L'illustration, en grande partie photographique, vient encore souligner cet aspect. Chaque chapitre du manuel comporte un exposé doctrinal, des questions à apprendre, des textes du Nouveau Testament et des textes liturgiques. L'ensemble du cheminement se déroule autour de trois thèmes : Dieu révèle son plan de salut aux hommes en Jésus-Christ, le comportement du baptisé, l'Eglise peuple de Dieu. Le troisième trimestre est particulièrement intéressant par l'effort qu'il entreprend pour présenter l'Eglise selon la mise à jour opérée par le Concile.

La préface précise qu'il y a un « livre du maître » et un « recueil d'exercices pratiques » correspondant au manuel. Il seront sans doute très utiles pour mettre en œuvre la catéchèse offerte par ce manuel bien séduisant dans sa présentation.

Martin HILLAIRET

En suivant Jésus-Christ, Paris-Toulouse, Le Centurion-Privat, 1965. 140 p.

C'est un manuel de catéchisme destiné aux enfants du cours moyen 1re et 2me année (9-11 ans). Il a été réalisé par une équipe de la même région apostolique que le précédent. Destiné à être utilisé pendant deux ans, il veut permettre à l'enfant parvenu à un âge de stabilité psychologique, de découvrir personnellement Jésus-Christ. Chaque chapitre comprend un résumé doctrinal, des questions à apprendre et des textes de prière. Chacune des deux années reprend le cheminement liturgique en l'approfondissant. La première année comprend une initiation plus marquée à la prière personnelle, tandis que la seconde introduit davantage à la prière liturgique. Pour ce manuel, il est aussi conseillé d'utiliser le « livre du maître » et les « exercices pratiques ».

Enfin, il faut ajouter que ceux qui apprécient les qualités de Joudiou seront effectivement comblés par le soin qu'il a apporté pour réaliser maquette et dessins. La photographie s'insère harmonieusement dans l'ensemble pour manifester l'aspect actuel du message. Ah, si nous avions eu de si beaux catéchismes dans notre enfance...

Martin HILLAIRET

Le gérant : M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 4me trimestre 1967